

geist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist

HANNAH ARENDT
făgăduința politicii



HUMANITAS

geist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist

HANNAH ARENDT
făgăduința politicii



HUMANITAS

HANNAH ARENDT s-a născut la Hanovra în 14 octombrie 1906. În 1924 s-a înscris la Universitatea din Marburg pentru a studia teologia, dar a sfârșit prin a-și lua doctoratul în filosofie la Heidelberg (1929), după ce studiasse cu Heidegger, Husserl și Jaspers. A fost arestată de Gestapo în 1933, a reușit să scape și s-a refugiat în Franța. În 1941 a ajuns în SUA, unde inițial a scris pentru ziarul de limbă germană *Aufbau* și a lucrat la editura Schocken Books, ocupând în același timp poziții-cheie în diverse organizații evreiești. A fost una dintre figurile marcante ale gândirii socio-politice contemporane, abordând în lucrările sale cele două mari și dificile teme ale epocii postbelice: totalitarismul și antisemitismul. În 1951 a apărut monumentală monografie *The Origins of Totalitarianism* (*Originile totalitarismului*, trad. rom. Humanitas, 1994, 2006), în care analiza mecanismelor ce au făcut posibilă instaurarea unor regimuri totalitare, fasciste sau comuniste, este completată de evidențierea structurilor care le asigură menținerea, precum și a consecințelor antiumane pe care le generează. În 1962 a participat, ca ziarist trimis de revista *The New Yorker*, la procesul lui Adolf Eichmann de la Ierusalim, experiență descrisă în cartea *Eichmann în Jerusalem* (*Eichmann la Ierusalim*, trad. rom. Humanitas, 2008), în care formulează celebra teză a „banalității răului”. În anii '60 și '70 a ținut cursuri la mai multe universități (Berkeley, Princeton, Chicago) și la New School for Social Research (New York). A scris pentru numeroase ziare și reviste, între care *Review of Politics*, *Journal of Politics*, *The New Yorker*, *Social Research*. A murit la New York în 1975. Publicarea corespondenței sale cu Martin Heidegger în 1997 (*Scrisori. 1925—1975*, trad. rom. Humanitas, 2007) a fost un eveniment editorial.

HANNAH ARENDT

Făgăduința politicii

Ediție și introducere de JEROME KOHN

Traducere din engleză de
MIHAELA BIDILICĂ-VASILACHE

EDITURA HUMANITAS
2010

Hannah Arendt
The Promise of Politics

ISBN 978-973-50-2710-0

Cuprins

Introducere

Mulțumiri

FĂGĂDUINȚA POLITICII

Socrate

I

II

Tradiția gândirii politice

Revizuirea tradiției de către Montesquieu

De la Hegel la Marx

I

II

Sfârșitul tradiției

I

II

Introducere în politică

I

II

Epilog

Introducere

de Jerome Kohn

Hannah Arendt nu și-a scris cărțile la comandă, nici măcar la propria ei comandă. Ca dovadă, însuși conținutul prezentului volum, ale cărui surse principale sunt două lucrări pe care Arendt le-a planificat în detaliu în anii 1950 și pe care, mai apoi, le-a abandonat. Primul proiect a rezultat din *Originile totalitarismului*, publicată în 1951, și trebuia să se numească „Elemente totalitare în marxism” (*7totalitarian Elements în Marxism*), indicând o problemă nediscutată în *Origini*. La începutul anilor '50, Arendt a pregătit un număr imens de materiale – conferințe, eseuri, adrese, notații în jurnalul său – legate conceptual nu doar de Marx, ci mai ales de poziția lui centrală în marea tradiție a gândirii politice și filosofice. Cred că principala ei intuiție este aceea că tradiția a fost desăvârșită, iar autoritatea sa, spulberată, atunci când s-a întors către propria ei sursă, în gândirea lui Marx. Acest fapt însemna pentru Arendt două lucruri complet diferite: era motivul pentru care marxismul putea fi folosit pentru configurarea unei ideologii totalitare; dar totodată și ceea ce a eliberat gândirea lui Arendt de tradiție, eliberare care a devenit adevărata *raison d'être* pentru această primă carte proiectată.^[1]

Ideea celei de-a doua cărți, pe care Arendt plănuia s-o scrie în germană, s-a conturat în timpul unei vizite la Basel, la prietenul și mentorul său Karl Jaspers, în 1955. Cartea urma să se numească *Einführung in die Politik*, „Introducere în politică”, un titlu care nu indică defel o introducere în studiul științei politice sau al teoriei politice, ci dimpotrivă: o *conducere către (o intro-ducere în)* adevăratele experiențe politice.^[2] Cea mai importantă dintre aceste experiențe este acțiunea, termen pe care Arendt îl numește aici un termen „banalizat”, folosit adesea pentru a face obscur ceea ce ea tocmai dorește să scoată la iveală. Analiza a ceea ce Arendt numește acțiune – asumarea de riscuri în vorbe și fapte în compania egalilor, începerea a ceva nou a cărui urmare nu poate fi cunoscută dinainte, întemeierea unui spațiu public (*res publica*, republica), făgăduințele făcute celorlalți și iertarea lor – joacă un rol proeminent în aceste scrieri. Niciuna din aceste acțiuni nu poate fi asumată de unul singur, ci întotdeauna numai de indivizi ca pluralitate, ceea ce înseamnă pentru Arendt în absoluta deosebire a unuia față de celălalt. Bărbații și femeile ca pluralitate s-au unit câteodată, chiar dacă rareori, pentru a acționa *politic* și au reușit să schimbe lumea care se ridică între ei. Dar gânditorii, care în activitatea lor solitară sunt retrași din această lume, tind să gândească *omul* ca singularitate sau, ceea ce înseamnă același lucru, tind să gândească *oamenii* ca multiplu al unei specii unice și să ignore – în cazul lui Marx, să înțeleagă greșit – experiența libertății politice care este, pentru Arendt, marele potențial al acțiunii. Astfel, acțiunea, așa cum a ajuns s-o înțeleagă Arendt, lipsește de cele mai multe ori din tradiția gândirii politice și filosofice pe care acești gânditori au întemeiat-o și au transmis-o. În acest sens, această a doua carte este o continuare a celei dintâi.

Originea istorică, dezvoltarea și apogeul tradiției sunt discutate în prima jumătate a volumului de față, în timp ce prejudecățile noastre tradiționale împotriva politicii în general și preconcepțiile noastre despre acțiunea politică în particular

sunt discutate la începutul celei de-a doua jumătăți. Trebuie avut în vedere că, după Arendt, aceste prejudecăți și preconcepții, care unesc cele două jumătăți ale cărții, își au realmente originea în experiența filosofică autentică. Mai mult, în lumea modernă^[3], care deține mijloace de distrugere fără precedent, pericolul ascuns în imprevizibilitatea acțiunii n-a fost niciodată mai mare sau mai iminent. N-ar fi mai bine, de dragul păcii și al vieții înseși, să ne descotorosim de politică și de acțiunea politică și să le înlocuim cu simpla „administrare a lucrurilor”, prevăzută de Marx ca rezultat final al revoluției proletare? Sau, dimpotrivă, acesta ar fi un mod de a arunca copilul odată cu apa din copaie? În ultimele secțiuni ale „Introducerii în politică”, Arendt ne ajută să răspundem la aceste întrebări clarificând *sensul* experienței politice. Dacă demnitatea, curajul și libertatea fac parte din acest sens, atunci putem decide că nu de politică *per se* trebuie să ne eliberăm, ci de prejudecățile și preconcepțiile privitoare la ea. Totuși, după atâtea secole, o asemenea libertate poate fi obținută doar dacă judecăm cu ochi proaspeți fiecare nouă posibilitate de acțiune pe care ne-o prezintă lumea. Dar potrivit căror standarde? Această întrebare dificilă aduce cititorul aproape de nucleul gândirii politice a lui Arendt.

Să ne imaginăm o epocă în care standardele tradiționale ale judecății, precum comandamentele morale ieșite din gura lui Dumnezeu, principiile etice derivate din imuabilitatea legii naturale sau maximele practice care au trecut testul rațiunii universale, nu mai corespund realității. Într-o asemenea epocă, oamenii ar privi standardele tradiționale, chiar fără a le nega adevărul, drept incapabile să le spună ce ar trebui să facă în circumstanțele reale ale vieții lor.^[4] Așa cum știm, sub conducerile totalitare oamenii și-au trădat familiile și și-au omorât aproapele nu numai din obediență față de dictatul stăpânilor lor, ci și în acord cu legile ideologice care guvernau inevitabilul „progres” al societății umane. Am putea spune cu îndreptățire că acești oameni au reacționat fără judecată, dar

adevărul este că, în lumina necesității acelor legi mai înalte ale mișcării, tocmai standardele devoțiunii față de familie și ale iubirii față de persoane apropiate apar ca prejudecăți și preconcepții. Arendt a ajuns la concluzia că – indiferent dacă servesc binele sau răul și indiferent de sursa lor – toate regulile care pretind că guvernează acțiunea umană din afara ei sunt apolitice și chiar anti-politice. Profunzimea evaluării sale în privința politicii poate fi întrezărită în afirmația sa că singurele standarde de judecată pe care ne putem baza nu sunt în niciun caz cele venite de undeva de sus, ci sunt cele apărute din pluralitatea umană, care este însăși condiția politicii. Judecata politică nu ține de cunoaștere, de pseudocunoaștere sau de gândire speculativă. Nu elimină riscul, ci afirmă libertatea umană și lumea împărtășită de oameni liberi. Sau, mai degrabă, stabilește *realitatea* libertății umane într-o lume comună. Activitatea mentală reprezentată de judecata politică exprimă răspunsul lui Arendt la vechea ruptură între două moduri de viață: între viața dedicată gândirii și viața dedicată acțiunii, între filosofie și politică – ruptură cu care a început tradiția gândirii noastre politice și în care sunt înrădăcinate prejudecățile și preconcepțiile noastre politice. Dihotomia dintre gândire și acțiune este caracteristică Hannei Arendt într-un mod nemaîntâlnit la niciun alt gânditor modern; și, deși niciuna dintre cărțile pe care și-a propus să le scrie în anii '50 nu se numea *Făgăduința politicii*, ceea ce face titlul potrivit pentru această selecție de texte, pe care ea le-a pregătit și pe care nu le-a distrus când cărțile însele au fost lăsate la o parte, este accentul pe care-l pune pe capacitatea umană de a judeca.

În lunile care au urmat publicării *Originilor totalitarismului*, Hannah Arendt a trimis la John Simon Guggenheim Foundation o propunere care merită privită cu atenție. În acest text, Arendt începe prin a remarca un „gol serios” în *Originile totalitarismului*: „lipsa unei analize istorice și conceptuale adecvate” a „fundalului” ideologiei bolșevice, continuând prin a spune că „această omisiune a fost

deliberată”. Arendt n-a dorit să dilueze „originalitatea șocantă a totalitarismului, faptul că ideologiile și metodele sale de guvernare erau cu totul fără precedent, iar cauzele sale sfidau orice explicație autentică în termenii istorici uzuali”. Ar fi riscat să facă acest lucru dacă ar fi luat în considerare „singurul element care are în spatele său o tradiție respectabilă și a cărei analiză critică necesită criticarea uneia dintre componentele principale ale filosofiei politice occidentale: marxismul”. Printre elementele pe care Arendt le-a tratat în *Origini* se numărau antisemitismul, imperialismul, rasismul și naționalismele care depășeau granițele politice, toate fiind „curente subterane în istoria occidentală”, dar neavând niciunul vreo „relație cu marea tradiție politică și cu marea tradiție filosofică ale Occidentului”. Ele au apărut „numai acolo unde și atunci când cadrul politic și social tradițional al națiunilor europene s-a prăbușit”. Acum însă, prin luarea în considerare a marxismului, ea urma să ofere „veriga lipsă dintre... categoriile general acceptate ale gândirii politice” și neobișnuita „situație actuală”.^[5]

Această ultimă frază reprezintă o schimbare extrem de semnificativă în gândirea lui Arendt, de la elementele fără precedent ale totalitarismului la lumea de după al Doilea Război Mondial. N-avem de ce să ne îndoim că tot ce a inclus în această propunere se afla deja în mintea ei la momentul scrierii *Originilor* și nici că n-ar fi abordat subiectul acolo din alte motive decât cele pe care le menționează. Într-adevăr, în debutul capitolului care, începând cu a doua ediție și următoarele, încheie *Originile*^[6], schimbarea este clar indicată: „adevăratele dificultăți ale timpului nostru își vor căpăta forma autentică – care nu e neapărat cea mai crudă – abia atunci când totalitarismul va fi devenit ceva de domeniul trecutului”. *Forma autentică* a „dificultăților” lumii *noastre* este exact lucrul către care Arendt s-a orientat în proiectata carte despre marxism. Dar asta nu înseamnă că modalitatea de a aborda acest nou subiect urma să fie mai puțin neortodoxă decât în *Origini*. Acolo, respingând cauzalitatea

drept categorie a explicației istorice, înlocuind-o cu noțiunea de elemente „subterane” *cristalizate* într-o nouă formă de guvernare și împrumutând imagini din surse literare pentru a exemplifica aceste elemente, Arendt a suscitât furia istoricilor, sociologilor, politologilor și a filosofilor deopotrivă. Dar, dacă voia să reușească să aducă la lumină un rău necunoscut și care nu putuse fi cunoscut înăuntrul tradiției, ea nu putea gândi decât în afara categoriilor tradiționale – *ohne Geländer* („fără balustradă”), după cum obișnuia să spună; nu avea altă cale decât să-și exercite facultatea imaginației, dacă voia să refacă experiența elementelor ascunse care în final, și brusc, s-au coagulat și au precipitat o explozie al cărei sfârșit, dacă n-ar fi fost oprit, ar fi însemnat distrugerea pluralității umane și a lumii. În ciuda noutății sale, oroarea dominației totalitare nu a fost „importată de pe Lună”, cum s-a exprimat ea de mai multe ori în anii '50.^[7]

În călătoria pe care urma s-o înceapă, modalitatea ei de a înțelege va fi la fel de neortodoxă, deși diferită dintr-un punct de vedere crucial. Preocupându-se de marxism ca „fundal” al ideologiei bolșevice, Arendt nu considera, în mod cert, că acesta ar fi generat bolșevismul. Dar noțiunea ei de „cristalizare” nu mai era utilizabilă, pentru că marxismul nu putea fi gândit în niciun fel ca „subteran”. Din perspectiva sa, nicio justificare a crimelor comise în numele lui Marx de către dictatorii bolșevici Lenin și, mai ales, Stalin nu poate fi găsită la Marx. Dimpotrivă, tocmai poziția specială a lui Marx în peisajul filosofiei politice occidentale i-a permis lui Arendt să judece tradiția, lucru pe care l-a făcut spunând povestea celor care au transmis-o și a celor care s-au opus tradiției sau au încercat să i se opună. Cu riscul de a mă repeta, trebuie insistat pe faptul că poziția ei nu este că totalitarismul a provenit direct din tradiție sau din Marx, ci că, așa cum s-a exprimat chiar ea (în aceeași scrisoare către H.A. Moe citată mai sus), în gândirea lui Marx tradiția însăși „și-a găsit sfârșitul”, a făcut exact ca un șarpe care se încolăcește și se devorează pe sine. Faptul că marxismul a distrus autoritatea

tradiției a fost cel mult o condiție negativă a totalitarismului bolșevic. Faptul decisiv pentru Arendt a fost acela că nici tradiția, nici autoritatea sa nu pot fi restabilite în lumea post-totalitară.

Manuscrisele pregătite de Arendt pentru lucrarea sa despre Marx sunt voluminoase, și numai o mică parte a lor, în versiuni editate sau ocazional combinate, sunt reproduse aici. În sutele și sutele de pagini existente, Arendt îl abordează pe Marx în modalități diferite, accentuând uneori, în ciuda enormei, dar puțin recunoscutei sale influențe asupra științelor sociale, caracterul non-științific al gândirii sale. Alteori, ea pune accentul pe ceea ce numește „afirmații apodictice”, afirmații care rămân constante de-a lungul operei lui Marx și care, mai mult decât orice sistem, pun în evidență filosofia sa politică, explicând totodată de ce a părăsit filosofia pentru economie, istorie și politică. Uneori, ea subliniază modalitățile frecvente de a-l înțelege greșit pe Marx, în special de către criticii conservatori, și diferențiază marxismul de propriul rol al lui Marx în politica vremii sale, precum și de efectul pe care acesta l-a avut asupra claselor muncitoare și mișcărilor muncitorești din întreaga lume. Alteori, vede în „canonizarea” lui în Uniunea Sovietică încarnarea filozofului-rege platonician. A face o carte coerentă, așa cum speram și îmi doream de mult, din aceste demersuri diferite, dacă nu chiar incompatibile, s-a dovedit din ce în ce mai mult o himeră. Manuscrisele continuă unul după altul și sunt pline de tot felul de intuiții, așa cum și e de așteptat de la Hannah Arendt, dar nu formează, din câte îmi dau seama, un întreg. A fost o mare ușurare să citesc cele scrise de ea lui Martin Heidegger, în 8 mai 1954, când se afla pe punctul de a renunța, despre munca ei privitoare la Marx și la tradiție: „nu pot concretiza nimic fără să cad în dezvoltări care merg prea departe, fără ca totul să devină interminabil”^[8].

Această situație e oarecum ciudată, pentru că, de obicei, perspectiva multiplă asupra unui subiect este pentru Arendt tocmai ceea ce-l face „concret” și real. O explicație ar putea fi

că, pe măsură ce-l cunoștea pe Marx mai îndeaproape, ajungea să-l aprecieze mai puțin. La sfârșitul anului 1950, când a început să se gândească la opera lui, îi scria lui Jaspers, care nu avusese niciodată o părere prea bună despre Marx: „[vreau] să-i salvez onoarea lui Marx în ochii tăi”. La acea vreme Arendt îl descria pe Marx drept un om „cu o pasiune neobosită pentru dreptate”. Doi ani și jumătate mai târziu, în 1953, adâncită în lucru, Arendt i-a scris din nou lui Jaspers despre Marx, de data aceasta spunând: „Cu cât citesc mai mult Marx, cu atât văd mai clar că aveai dreptate. Nu este interesat de libertate și de dreptate. (Și, pe deasupra, mai e și obositor.)”^[2] Din cineva înzestrat cu o neobosită pasiune pentru dreptate, Marx a devenit obositor. La acel moment, Arendt era mai puțin preocupată de Marx însuși cât de tradiția al cărei fir acesta îl tăia; schimbase și titlul lucrării din „Elemente totalitare în marxism” în „Karl Marx și tradiția gândirii politice occidentale”, sub care își susținea prelegerile în același an în care îi scrie lui Jaspers despre deziluzia privitoare la Marx. Alături de Kierkegaard și Nietzsche, Marx s-a împotrivit modelelor gândirii tradiționale, dar, din punctul ei de vedere, niciunul dintre ei nu s-a eliberat de aceste modele. Propria ei eliberare s-a datorat instaurării totalitarismului, care era cât se poate de diferit de tot ce intenționaseră sau prevăzuseră ei; și, deși eliberarea de tradiție nu este în sine o nouă modalitate de a gândi politica, evenimentul în cauză reclama această eliberare. Iată care cred că este rațiunea fundamentală pentru care Arendt a renunțat să lucreze la acest proiect „interminabil” și s-a întors, printre altele, la „Introducerea în politică”.

Ar trebui, bineînțeles, să ținem seama că reducerea de către Marx a tuturor activităților umane la necesitatea muncii a determinat-o pe Arendt să facă, în *Condiția umană*, diferența între muncă (*labor*), lucru (*work*), ca activitate constructoare de lume, și acțiune, care este capacitatea umană de a începe din nou. În aceeași lucrare este discutat pe larg faptul că Marx a combinat munca și lucrul, ceea ce a

dus la noțiunea lui de *facere* a istoriei după o schemă de reguli dialectice, ceea ce pentru Arendt însemna pe seama acțiunii și a libertății. Una din conferințele sale din 1953 apare efectiv sub titlul „Tradiția și epoca modernă”, primul eseu din *Between Past and Future* (1961), iar Arendt a elaborat numeroase argumente exprimate în aceste scrieri în *On Revolution* (1963) și în alte lucrări publicate. Dar este de asemenea adevărat că, în ultimul său *magnum opus* rămas neterminat, *The Life of the Mind*, publicat postum în 1978 – cea mai profundă examinare filosofică a complexității deosebirii dintre gândire și acțiune, problema însăși din inima tradiției –, Marx apare rareori și aproape întotdeauna în chip negativ.

Oricum, editorul și redactorul acestui volum au decis să nu încerce să reconstruiască din manuscrisele lui Arendt cartea despre Marx așa cum ar fi arătat ea, indiferent de titlu, dacă ar fi fost terminată. Din motivele deja menționate, o asemenea încercare ni s-a părut inutilă; mai mult, forma sa finală nu poate fi cunoscută nici măcar ipotetic, fiindcă autoarea schimba întotdeauna cu multă libertate schițele, planurile și redactările preliminare ale unei cărți aflate în lucru când se hotăra s-o pregătească pentru tipar. Am decis să adunăm din manuscrisele anterior nepublicate materiale reprezentând elaborări care din punct de vedere cronologic și al conținutului precedă „Introducere în politică” și să lăsăm cuvintele lui Arendt să vorbească singure.

Sarcina redactorului a fost substanțial simplificată în ceea ce privește materialele incluse aici sub titlul de „Introducere în politică”. Scrise în germană, ele au fost publicate în Germania în 1993 într-o remarcabilă ediție de către Ursula Ludz^[10], pe care mă bazez parțial în cele ce urmează. Primele selecții, cele despre prejudecățile, preconcepțiile și judecata politică, datează din anii 1956 și 1957, iar celelalte, despre sensul politicii și chestiunile războiului și ale distrugerii nucleare, sunt din 1958 și 1959. Deși proiectul ca atare a fost abandonat din motive contingente în 1960, Arendt i-a folosit

numele într-un curs pe care l-a ținut la Universitatea din Chicago în 1963. Mai mult, înainte de a renunța definitiv la el, Arendt ajunsese să socotească „Introducere în politică” drept o vastă și sistematică lucrare politică, care nu există în opera sa ca o carte unitară. Gândită la început ca o carte de dimensiuni reduse, în aprilie 1959 Arendt îi scrie lui Klaus Piper, editorul său german, că aceasta ar putea avea două volume. Primul volum a fost apoi transformat în *On Revolution*, în timp ce al doilea urma să conțină scrierile „introdutive” propriu-zise. La doar opt luni după aceea, Arendt scrie Fundației Rockefeller cerându-i sprijinul pentru o ediție engleză a lucrării, care ar fi urmat acum să încorporeze aspecte ale proiectului Marx. Ea și-a comparat noul plan cu *Condiția umană*, care fusese publicată cu un an înainte. *Condiția umană*, scria ea, reprezintă, „de fapt, niște prolegomene la cartea pe care acum intenționez s-o scriu”, adăugând că noua carte „va continua de acolo de unde cealaltă carte se încheie” și că „va trata exclusiv despre acțiune și gândire”.^[11]

„În primul rând”, spunea ea, va oferi o relatare critică a „conceptelor tradiționale și a cadrelor conceptuale ale gândirii politice”, în care includea „mijloacele și scopurile”, „autoritatea”, „guvernarea”, „puterea”, „legea” și „războiul”. Ca model a ceea ce intenționa să facă, și-a oferit eseul recent publicat „What is Authority?”, în care punctul său de vedere este nu numai că autoritatea politică a dispărut din lumea modernă, ci și că autoritatea politică e complet diferită de ceea ce se consideră a fi în așa-zisele regimuri autoritare care au apărut de când autoritatea a dispărut și care îi marchează dispariția.

„În al doilea rând” spunea ea, va examina „acele sfere ale lumii și ale vieții umane care sunt propriu-zis politice”. Abordând acțiunea și spațiul public, se va „preocupa de modalitățile diferite ale pluralității umane și de instituțiile ce le corespund”. Va pune din nou „vechea problemă a formelor de guvernământ, a principiilor lor și a modalităților lor de

acțiune”. În final, va discuta cele „două moduri de bază” în care ființe umane plurale pot coexista: ca „egali din care izvorăște acțiunea” și „ca sine căruia îi corespunde activitatea gândirii”. Astfel, cartea s-ar încheia cu o abordare a „relației între acțiune și gândire sau între politică și filosofie”. Dar Arendt n-o mai gândea în două volume, dimpotrivă, aceste două părți ar fi fost „atât de legate una de alta, încât cititorul abia dacă mai poate sesiza dublul scop”.

În descrierea finală, „Introducere în politică” apare ca un proiect major care n-ar putea fi împlinit decât în *The Life of the Mind* sau nici măcar acolo, din moment ce Arendt a murit înainte de a scrie ultima secțiune, despre judecată. Proiectul trasează întreaga traiectorie a gândirii lui Arendt după *Origini*: de la începutul tradiției gândirii politice și până la sfârșitul său; până la ceea ce a fost și este politica în afara acestei tradiții; până la relația, mai degrabă decât simpla ruptură, dintre viața activă și viața mentală. Lucrul la „Introducere în politică” a fost întrerupt nu doar de decizia lui Arendt de a transforma părți din ea în „exerciții de gândire politică” (care compun *Between Past and Future* și o mare parte din *On Revolution*), ci și de faptul că, pe timpul participării la procesul lui Adolf Eichmann la Ierusalim, în 1961, a descoperit haosul inconștienței, al lipsei de gândire. Abisala lipsă de sens pe care o are faptul de a *nu* gândi o va preocupa în *Eichmann la Ierusalim* (1963) și în lucrările ulterioare strânse acum în *Responsibility and Judgment*, lărgind și adâncind considerațiile ei despre sensul pluralității în activitățile mentale ale gândirii, dorinței, judecății. Pasiunea cu care s-a dedicat politicii este implicată în ultimul său plan pentru „Introducere în politică”, iar cititorii *Făgăduinței politicii* vor simți această pasiune în explicațiile privind tradiția gândirii politice și în conceptele și categoriile cu care această tradiție încearcă să cuprindă politica, „întreșuate” cu discutarea din multiple unghiuri a precarității acțiunii umane și a libertății ei.

Se spune adesea că Hannah Arendt este un gânditor

„dificil”; dar, în măsura în care acest lucru este adevărat, el nu se datorează faptului că gândirea ei ar fi obscură, ci dificultății inerente a ceea ce ea căuta să înțeleagă. Arendt a fost una dintre acele rare persoane care au trăit înțelegerea ca pasiune, o pasiune însoțită în aceste scrieri de abordarea pasionată a politicii. În adolescență, ea a căutat înțelegerea în filosofie^[12], dar în tinerețe, ca evreică dezrădăcinată din Germania sa natală, fără țară și fără drepturi, atenția i-a fost atrasă de *fragilitatea* raporturilor umane. Așa cum remarcă frecvent, și cum accentuează aici, întrucât raporturile umane lăsate în voia lor par necontrolate, filosofii începând cu Platon le-au luat rareori în serios. Asta nu înseamnă ca ea a încetat vreodată să citească filosofie și nici că a încetat să gândească, doar că ceea ce a căutat să înțeleagă din acest moment – anume relația dintre raporturile umane, în fragilitatea lor, și libertatea umană – trebuia descoperit pe cont propriu. Nu era vorba doar de chestiunea întemeierii politice a drepturilor într-o societate liberă, și nu era vorba deloc de chestiunea fundamentării condițiilor politice ale libertății, așa cum fuseseră ele definite de diferiți filosofi. Printre lucrurile dificile pe care a ajuns să le înțeleagă se afla și faptul că marii gânditori către care s-a întors periodic pentru a găsi surse de inspirație, de la Platon și Aristotel la Nietzsche și Heidegger, n-au remarcat niciodată că libertatea umană, fluturată în mod sincer sau ipocrit ca scop al politicii, este *realizată* de ființe plurale atunci și numai atunci când acționează politic. Nici măcar Kant, pe care Arendt l-a recunoscut ca sursă importantă pentru propriul ei mod de a înțelege pluralitatea umană, n-a văzut – sau, în orice caz, n-a formulat – faptul că pluralitatea umană este echivalentă, din punct de vedere politic, cu libertatea.

Un mod similar, dar mai subtil, de a rata importanța ascunsă în „dificultatea” gândirii lui Arendt rezidă, cred, în a atribui această dificultate complexității minții ei. E drept, liniile ei de argumentare se schimbă constant odată cu perspectivele din care privește lucrul despre care gândește,

consecința acestui fapt fiind de cele mai multe ori pierderea sensului „global”, pe care ea nu încearcă niciodată să-l exprime. E nevoie de perseverență și de o vedere clară pentru a discerne și a analiza liniile de argumentare privitoare la fiecare subiect abordat de ea, pentru a ajunge în cele din urmă la o teorie^[13] politică coerentă; dincolo de acest efort, mult-lăudatul ei talent de „a stârni controverse” tinde să primeze. Faptul că a avut o teorie despre politică, diferită dar comparabilă cu alte teorii politice, se bazează pe anumite presupuneri: în primul rând, că ar exista un sens „global” ce ar corespunde caracterului semnificativ, pluralității de sensuri aflate în opera sa; în al doilea rând, că „dificultatea” înțelegerii lui Arendt ar putea fi depășită, chiar dacă ea era înclinată să lase intacte dificultățile privitoare la ceea ce a înțeles; și, în al treilea rând, că Arendt ar fi fost înainte de toate interesată să înțeleagă sfera politicii pentru ea însăși, și nu să-i transmită sensul și altora. Nu e locul aici pentru o contestare punct cu punct a acestor presupuneri, dar merită spus că o asemenea contestare ar trebui să înceapă cu faptul că Arendt respinge teoria după care adevărul descoperit rațional ar corespunde realității fenomenale. Ceea ce ea numește *adaequatio intellectus et rei* – faptul că adevărul *este* realitate, că conceptul unui lucru *este* lucrul, că esența și existența sunt același lucru – a fost, pentru ea, dovedit ca fals de Kant prin „antinomia inherentă structurii rațiunii... și analiza făcută de el propozițiilor sintetice”. Pentru Arendt, Kant a blocat drumul minții în căutarea adevărului metafizic „dincolo” de sensurile particulare ale aparențelor sau, în cuvintele ei, „unitatea dintre gândire și ființă”. Mai mult, ea a văzut cum două teorii despre adevăr, teoria consistenței și teoria corespondenței, au fost pervertite politic în încercarea totalitară de a fabrica realitatea și adevărurile cu prețul pluralității umane^[14]. În această privință, Marx n-a fost cu totul inocent.

Crucial pentru Arendt este faptul că sensul precis al unui eveniment petrecut în trecut rămâne potențial viu în

imaginația reproductivă. Când acest sens, oricât ne-ar ofensa simțul moral, este reprodus într-o poveste și trăit prin substituție, el reclamă profunzimea lumii. A împărtăși trăiri prin substituție în acest fel poate fi modul cel mai eficace de a ne reconcilia cu prezența trecutului în lume și de a preveni înstrăinarea noastră de realitatea istorică. Știu de intenția Hannei Arendt ca povestirile sale despre trecut să fie auzite de alții de la seminarul său „The Political Experiences in the Twentieth Century”. Deși ținut în 1968, la aproape un deceniu de la ultima scriere din acest volum, accentuarea experiențelor plurale așază seminarul în compania scrierilor sale timpurii. Primele cuvinte pe care le adresa studenților erau: „Fără teorii, uitați toate teoriile.” Ceea ce *nu* înseamnă, după cum adăuga imediat, „să nu mai gândim”, căci „gândirea și teoria nu sunt același lucru”. Ne spunea că a ne gândi la un eveniment *înseamnă* a ni-l aminti, căci „altfel este uitat”, și că o asemenea uitare pune în primejdie bogăția de sens a lumii *noastre*.^[15] Voia să ne amintim câteva dintre evenimentele politice majore – războaie, revoluții și dezastrele care le-au însoțit – ale secolului XX în succesiunea lor. Studenții lui Arendt au trăit prin substituție aceste evenimente politice – de la izbucnirea Primului Război Mondial la revoluțiile rusă și chineză, la Al Doilea Război Mondial și existența lagărelor morții și a celor de muncă forțată, la distrugerea atomică a celor două orașe japoneze – ca acțiuni umane (câteodată greu de numit umane) și ca suferințe umane care au întrerupt progresul continuu și au dat naștere la noi procese, întrerupte la rândul lor de noi acțiuni și de noi suferințe și de procesele pe care acestea le-au pus în mișcare.

Seminarul era compus din povestirile acestor evenimente istorisite de Arendt cu propriile ei cuvinte, cu ajutorul poezilor și istoricilor, ca în acest volum. Aceste povestiri contează, spunea ea, nu pentru că sunt adevărate, ci pentru că în ele chipurile rapid și radical schimbătoare ale secolului XX nu sunt explicate printr-o înlănțuire de evenimente ducând

„Dumnezeu știe unde”. Ne-a convins că predilecția noastră de a privi domeniul politicii prin prisma ideologiilor – de stânga, de dreapta sau de centru – ca substitute ale principiilor inspiratoare ale acțiunii este un mijloc de a ne aboli spontaneitatea, fără de care acțiunea de orice fel este de neînțeles, în același fel în care ingeniozitatea umană, aplicând „pura” cunoaștere științifică la tehnologie, deține deja mijloacele de a distruge întreaga lume. Aceste procese *mentale* însoțesc caracterul distructiv al acțiunilor și proceselor ale căror povestiri le ascultam și, spunea ea, pot fi mai ferm înrădăcinate astăzi decât înainte. Bineînțeles, ea înțelegea acest lucru, dar voia să-l înțelegem și noi. Povestirile lui Arendt erau dureroase, iar ea nu încerca deloc să le îndulcească și nu ne permitea nici nouă s-o facem, în reacțiile noastre față de ele. Nu era permisă niciun fel de scuză sau de raționalizare pentru cele întâmplate; și totuși, în mod curios, durerea pe care povestirile ei o provocau a fost înlocuită treptat de o înțelegere crescândă a sensului teribil al evenimentelor înseși.

Lucrul la *Făgăduința politicii* mi-a readus în memorie seminarul ei, dar amintindu-mi-l azi – după căderea comunismului în Uniunea Sovietică și continua disoluție a puterii sale din 1989 încoace, care în niciun caz n-a determinat nimic de tipul sfârșitului istoriei hegelian – mi-am dat seama că aceste scrieri sunt mai demne de atenție astăzi decât la vremea scrierii lor în 1968. Din punct de vedere politic, Războiul Rece a dominat anii 50 și '60, dar „războiul actual împotriva terorii” nu este deloc rece. Deși cu siguranță e imposibil să spui întreaga poveste despre ceea ce se întâmplă pe măsură ce se întâmplă, cititorii acestui volum pot dobândi înțelegerea unei modalități distincte pentru care a rămâne mental prezent în lumea plurală a bărbaților și femeilor, cu multitudinea ei de sensuri și de adevăruri strict relative, este cel puțin la fel de important și poate mai urgent decât a retrăi sensurile unor evenimente trecute. Povestirile sunt fapte de gândire și, deși credem în dimensiunea trecută

a timpului („orice gând este un gând de pe urmă”^[16]), noi judecăm în prezent. Așa cum spune Arendt în această carte: „Capacitatea de a vedea același lucru din numeroase puncte de vedere rezidă în lumea umană; ea reprezintă pur și simplu schimbarea punctului de vedere dat nouă de natură cu cel al altcuiva, cu care împărtășim aceeași lume, din care ia naștere o adevărată libertate de mișcare în lumea noastră mentală, comparabilă cu libertatea noastră de mișcare în lumea fizică.”

Cu alte cuvinte, „adevărata libertate” de a judeca, precum și cea de a acționa nu se *realizează* printr-o trăire de substituție, și în acest sens judecata mai degrabă decât gândirea este facultatea politică mentală prin excelență. Judecata caracterizează povestirile în care Arendt spune ce este politica, așa cum opusul său, domnia supraumană a adevărului necesar asupra minții și domnia minții asupra corpului, caracterizează povestirile în care ea spune ce nu este politica. Aceste povestiri vorbesc despre trecut, adesea despre trecutul îndepărtat, care este într-adevăr amintit și asupra căruia se gândește. Pe de o parte, gândirea asupra trecutului funcționează ca pregătire pentru facultatea de judecare a lui Arendt; pe de altă parte, ea spune explicit că gândirea n-a avut întotdeauna nevoie de judecată pentru a afecta lumea. Faptul că acum are nevoie reprezintă el însuși o judecată asupra lumii noastre, și încă una atât de însemnată, încât Arendt ne-ar considera nesăbuiți dacă am trece-o cu vederea.

Făgăduința politicii îl invită pe cititor să i se alăture lui Arendt și însoțitorilor ei într-o călătorie prin multe țări și de-a lungul multor secole. În această călătorie, el poate întâlni judecăți cu care nu e de acord, dar va găsi cu siguranță multe care se leagă de propriul său loc și timp. Drumul începe în Atena antică cu dialogul dintre gândirea lui Arendt și cea a lui Socrate și a lui Platon. Socrate apare ca un om în carne și oase, care se bucură de multitudinea opiniilor și adevărilor relative, de perspectivele individuale cu care polisul atenian s-a deschis către pluralitatea cetățenilor săi. Alegând să nu-și

exprime propria opinie, ceea ce-l distinge pe Socrate de ceilalți, gândirea lui reprezintă umanitatea tuturor celorlalți. Acțiunea, pentru Socrate, nu este comandată din afară: înăuntrul lui, legea non-contradicției (a cărei descoperire i se atribuie) îi guvernează gândirea și, în calitate de „conștiință încărcată”, îi guvernează și acțiunile. Cred că nimeni până la Hannah Arendt n-a insistat atât de ferm pe echivalența gândirii și acțiunii la Socrate. Ea vrea să spună că în gândirea lui Socrate, în faptul că el trăiește în acord cu sine, ultragierea unei alte persoane ar echivala cu o ultragiere de sine. Socrate influențează lumea umană fără să facă nimic, iar aceasta reprezintă gândire moral-politică de prim ordin, care reverberează, prin *corpus*-ul operei lui Arendt, până în secolul XX.

Dar asta n-avea să dureze în Atena. Nereușind să-și convingă judecătorii nu prea profunzi de justetea încredințării sale potrivit căreia gândirea este bună pentru ei ca cetățeni, Socrate îi demonstrează validitatea murind pentru ea, în loc să și-o schimbe. Acesta era adevărul *lui*. Arendt crede că începutul tradiției gândirii politice, cu Platon, s-a datorat tragediei moral-politice a condamnării juridice a lui Socrate de către concetățenii săi. Evident, Platon n-a inițiat conștient o tradiție, dar exact asta a făcut extraordinara putere a gândirii sale atunci când a elaborat o „ideocrație” – *domnia* ideii de bine, în care nu mai e nevoie de persuasiune. Unicul adevăr transcendent al acestei idei, contemplat de filosof nu atât în singurătate cât într-o uimire mută, a înlocuit multele adevăruri relative pe care Socrate căuta neobosit să le scoată la iveală prin întrebările adresate concetățenilor săi. În final, cetățenii, cu o foarte mică diferență de voturi, au decis că răspunzând la nesfârșitele întrebări ale lui Socrate erau împiedicați să alerge după bogăție, influență și alte interese materiale. Fără îndoială, Platon a priceput că aveau dreptate, dar a înțeles profund – opunându-se violent acestui fapt – că interesele lor stăteau în calea unui ideal etic mult mai convingător. Ceea ce contează pentru tradiție este faptul că

Platon a introdus conceptul de dominație în domeniul politic, în ciuda faptului că acesta își avea originea în dominația total apolitică asupra sclavilor din gospodărie. Dominația asupra sclavilor îi permitea stăpânului să iasă din locuința sa privată; eliberat de grija pentru necesitățile vieții, putea intra în spațiul public, în agora, unde se mișca printre egali săi și vorbea liber cu ei.

Complexitatea acestei povestiri, ca în cazul tuturor povestirilor spuse de Arendt, rezidă în modul în care o spunea. Dar, dincolo de bogăția ei, cititorii se pot întreba ce altceva a făcut Socrate decât să se gândească și să pună întrebări, și ce altceva i-a inspirat el pe ceilalți să facă dacă nu să se supună unor judecăți nedrepte. Arendt ar putea răspunde că povestirea sa a fost despre ceea ce gândirea l-a împiedicat pe Socrate să facă; și că întrebările sale, căutând adevăruri relative în opiniile interlocutorilor săi, a făcut ca spațiul public și activitatea politică ce are loc în el să devină mai autentice. Arendt găsește răspunsul privitor la ce anume inspiră acțiunea politică câteva secole mai târziu, în revizuirea tradiției de către Montesquieu, care derivă principiile acțiunii în republică și monarhie din egalitate și deosebire, cele două aspecte esențiale ale pluralității umane. În cuvintele lui Arendt, aflate chiar înainte de secțiunea despre Montesquieu inclusă în acest volum:

„Așa cum nu există ființa umană în genere, ci numai bărbați și femei – care prin chiar faptul că sunt absolut deosebiți unii de alții sunt unul și același, adică *umani* –, tot așa această asemănare umană împărtășită este *egalitatea*, care se manifestă la rândul ei numai în absoluta deosebire a unui egal față de altul... Dacă, prin urmare, acțiunea și vorbirea sunt cele două activități politice remarcabile, deosebirea și egalitatea sunt cele două elemente constitutive ale corpurilor politice.”

În acest pasaj, este explicitată relevanța politică a pluralității umane, care ne trimite la un alt lucru spus de Arendt despre „tirania filosofică a adevărului” la Platon.

Potrivit lui Arendt, receptând pasiv adevărul – literalmente ca pasiune –, Platon distruge pluralitatea pe care Socrate o experimenta în el însuși atunci când gândea sau în ceilalți atunci când înceta să gândească pentru sine, pentru a discuta cu ei^[17]. Platon spune frecvent că adevărul este inefabil; iar dacă nu poate fi transpus în cuvinte, atunci propria lui experiență a unui singur adevăr diferă fundamental de căutarea de către Socrate a multor adevăruri. În acest punct, cititorii se pot întreba dacă nu cumva tot ce știm despre Socrate știm de fapt de la Platon, dacă Socrate nu este cumva creația lui. Cred că Arendt ar fi de acord că, pentru ea, contează doar ceea ce ne spune Platon despre Socrate. Introducerea de către Platon a dominației din sfera privată în sfera publică nu reprezintă doar un act decisiv pentru întemeierea tradiției gândirii politice, ci și încercarea lui Platon de a repara nedreptatea morții lui Socrate.

Arendt deosebește clar între tradiția gândirii politice și istorie. Tradiția degradează acțiunea politică la categoria mijloacelor și scopurilor, gândind acțiunea ca mijloc *necesar* de a obține un scop mai înalt decât ea însăși. Deși au un rol mic sau niciun rol în cadrul tradiției, Arendt dă exemple în care poeți și istorici antici, pe care-i consideră judecători în sensul dat de ea termenului, vorbesc de „gloria” și „măreția” faptelor umane, atrăgând astfel atenția asupra libertății acțiunii față de necesitate. Iisus și Augustin, Kant și Nietzsche scot de asemenea în evidență aspecte ale libertății acțiunii – toate uitate în cadrul tradiției, deși au rămas vii în istoria noastră „spirituală”; iar Cicero încearcă în van să salveze acțiunea politică de degradarea sa în cadrul tradiției. Arendt consideră că dispariția îndelungatei și puternicei tradiții a gândirii politice a avut loc atunci când Marx i-a înghițit acesteia începutul, ca să spunem așa, socotind că guvernarea (în care el includea guvernele și legile) izvorăște din inegalitatea umană și o instaurează. În viitoarea societate fără clase, nu va mai exista diviziunea între conducători și conduși și nici diviziunea între sfera publică și cea privată, după cum

nu va mai exista nimic asemănător cu ceea ce Arendt înțelege prin libertate politică.

Marx a pus capăt tradiției, dar nu s-a despărțit de ea: standardele derivate din filosofie sunt inutile pentru progresul umanității; în schimb, toți oamenii vor deveni filosofi atunci când logica propriei lor dezvoltări va „cuprinde masele” și le va permite să realizeze scopul prestabilit al acțiunii lor. Cititorii se pot întreba acum ce este gândirea netradițională și vor găsi răspunsul Hannei Arendt în concluziile acestui volum, în întreita ei distincție privitoare la categoriile prin care poate fi înțeleasă acțiunea politică: *sensul* ei durează atât cât durează acțiunea, deși poate fi reprodus de poeți și câteodată de judecători; *scopul* ei poate fi cunoscut numai după ce se încheie; iar *țelurile* ei ne orientează acțiunile și stabilesc standardele după care ele pot fi judecate. La acestea, Arendt adaugă principiile lui Montesquieu, care pun acțiunile în mișcare. Analiza lui Arendt trebuie citită ca atare, dar am putea adăuga că, dacă am cunoaște scopurile acțiunilor noastre dinainte, acele scopuri nu numai că ar justifica, dar ar și „sanctifica” orice mijloace pentru atingerea lor. Țelurile și principiile acțiunii, și însăși acțiunea, n-ar mai avea atunci niciun sens, istoria ar fi un proces la fel de rațional și de necesar precum o consideră filosofii istoriei, inclusiv Hegel și Marx. Din punct de vedere politic, spontaneitatea umană înseamnă că *nu* cunoaștem scopurile acțiunilor noastre atunci când acționăm; dacă le-am cunoaște, n-am mai fi liberi. Când aceste categorii sunt confundate, în special în zilele noastre, politica nu mai are niciun sens.

Pentru mulți dintre noi, faptul că suntem conștienți de forța brută, coercitivă (chiar dacă n-o trăim nemijlocit) dă naștere sentimentului că politica se mișcă în lume propulsată prin mijlocirea violenței și că, în pofida tuturor discuțiilor despre pace și libertate, politica n-a devenit nimic altceva decât un proces scăpat de sub control, care distruge tot ce prețuim. Oamenii de știință au realizat fuziunea hidrogenului, aducând pe pământ un proces universal care înainte avea loc

doar în stele îndepărtate. Tehnologii au transformat acest proces în arme capabile să anihileze nu numai oamenii, ci și lumea noastră. Știm că perspectiva războiului termonuclear amenință dăinuirea potențială a lumii mai mult ca niciodată. În această privință, mai mult decât în oricare alta, judecata politică este necesară; iar Arendt judecă posibilitatea distrugerii lumii noastre discutând războiul troian – nu ca pe un război înțeles drept „continuarea politicii prin alte mijloace” (cum spune Clausewitz), ci ca pe un război de anihilare. Cred că acest pasaj fundamentat este unul dintre cele mai importante din opera lui Arendt, care nu exemplifică nicăieri mai elocvent ceea ce înțelege ea prin judecată politică. Prin ochii lui Homer și ai lui Vergilius, și prin propria ei judecată care se mișcă de la unul la altul, războiul troian devine real în „imensa lui complexitate”, nu numai observat, ci și „trăit” din toate perspectivele. Atât grecii cât și romanii au înțeles că un război de anihilare n-are ce căuta în politică – chiar dacă sau poate tocmai pentru că grecii au declanșat războiul troian, iar strămoșii romanilor l-au suferit – și au inventat două forme de viață politică complet noi, polisul și republica, și două concepte privitoare la lege. În ambele cazuri, ceea ce se situează în afara legii – înțeleasă fie ca graniță, fie ca organizare de alianțe – este un deșert. În ambele cazuri, violența distruge ceea ce legea face posibil, adică lumea conținută de polis și, respectiv, lumea mai mare care se ivește pentru prima oară între popoare înainte inamice, încorporate acum într-o republică. Aceste lumi sunt puternice și greu de distrus, dar odată distruse dezlănțuie „proces de distrugere” ce nu pot fi oprite. Judecata lui Arendt privitoare la războiul troian nu este o judecată despre trecut, ci despre epoca și situația noastră și despre ceea ce noi numim politica noastră internă și internațională.

Pentru Arendt, orice forță distructivă, chiar atunci când este de neevitat, este în sine anti-politică: ea distruge nu numai viețile noastre, ci și lumea care se află între viețile noastre și le face umane.

O lume umană și umanizatoare nu este fabricată și nicio parte a ei distrusă nu poate fi înlocuită. Pentru Arendt, lumea nu este niciun produs natural, nici creația lui Dumnezeu; ea poate apărea doar prin politică, pe care, în sensul cel mai larg, o înțelege drept setul de condiții în care bărbați și femei – în pluralitatea lor, în absoluta deosebire a unuia față de altul – trăiesc împreună și se apropie unul de altul pentru a vorbi într-o libertate pe care doar ei și-o pot acorda și garanta unul altuia. În cuvintele sale:

„Doar în libertatea discuției cu celălalt se ivește lumea, acel ceva despre care vorbim, în obiectivitatea ei și în vizibilitatea ei din toate unghiurile. A trăi în lumea reală și a discuta despre ea reprezintă practic unul și același lucru... Libertatea de a porni la drum și de a începe ceva nou și nemaiauzit [sau]... libertatea de a interacționa în discuție cu mulți alții și a experimenta acea diversitate care este întotdeauna lumea în totalitatea ei – n-a fost și nu e categoric scopul final al politicii, adică ceva ce poate fi obținut prin mijloace politice. Este mai degrabă substanța și sensul a tot ce înseamnă politică. Din această perspectivă, politica și libertatea sunt identice.”

În epilogul acestui volum, Arendt scrie despre o metaforică lume-deșert, cu oazele dătătoare de viață ale filosofiei și artei, ale dragostei și prieteniei. Aceste oaze sunt în pericol de a fi distruse de către cei care încearcă să se adapteze la condițiile vieții în deșert, precum și de către aceia care încearcă să scape din deșert în oaze. În ambele cazuri, lumea-deșert invadează și devastează oazele vieții lor private. Deșertul este o metaforă care n-ar trebui înțeleasă literal, ca un tărâm pustiu sau pustiit, privit ca produs final al unei expansiuni industriale dezlănțuite care epuizează resursele naturale ale pământului, îi poluează oceanele, îi încălzește atmosfera și îi distruge capacitatea de a hrăni viața. Deșertul este o metaforă pentru pierderea crescândă a lumii, prin care Arendt înțelege „dubla noastră fugă de pe Pământ în univers și din lume spre sinele individual”^[18]. Vorbind de deșert, ea nu se referă, așa

cum o face într-un alt loc din acest volum, la o catastrofa în urma căreia ar rămâne doar „vestigiile” unei civilizații distruse. Care s-ar putea întâmpla rapid, ca rezultat al unui război termonuclear sau al unei noi mișcări totalitare, apărută din condițiile deșertului ce i-ar fi într-adevăr propice. Deșertul este o metaforă pentru ceva care există *deja* și care – dată fiind nevoia constantă a lumii de înnoire, de a fi „începută din nou” – există *dintotdeauna*. Astfel, departe de a fi pricinuit de viața publică politică, deșertul este rezultatul absenței ei.

Metafora deșertului a fost aleasă ca epilog pentru această carte pentru că răul care distruge lumea – adică reducerea ființelor umane plurale la un singur om masificat –, rău care a pătruns în lume prin bolșevism și nazism și care, după Arendt, nu a ieșit din lume de atunci, reprezintă de fapt acel ceva împotriva căruia scrie ea. Deși deșertul nu este acest rău, astăzi, în măsura în care am devenit tot mai înstrăinați de lumea publică, ne aflăm în situația de a cădea în acel rău ca într-un iad; de a cădea într-un spațiu gol interminabil, unde nimic, nici măcar deșertul, nu ne înconjoară și unde nu se află nimic care să ne individualizeze, care să ne relaționeze sau să ne separe. Aceasta este primejdia sub care ne aflăm, în care numai rădăcinile pe care suntem liberi să ni le dezvoltăm – dacă avem curajul să îndurăm condițiile deșertului – sunt capabile de un nou început. La fel cum, în lumea naturală, copacii regenerează pământul arid împlântându-și rădăcinile adânc în pământ, noile începuturi încă pot transforma deșertul într-o lume umană. Șansele potrivnice acestei posibilități sunt copleșitoare, totuși „miracolul” acțiunii este *ontologic* înrădăcinat în umanitate, înțelegând nu ca specie unică, ci ca pluralitate de începuturi unice. Făgăduința inherentă pluralității umane oferă pesemne singurul răspuns la cutremurătoarea întrebare pusă de Arendt: „De ce există cineva, și nu, mai degrabă, nimeni?”

Bărbații și femeile care se adună laolaltă politic în urmărirea unui țel comun generează putere, care, spre

deosebire de forță, se ridică din inima sferei politice și o susține, cum spune Arendt, atâta timp cât ei rămân laolaltă prin vorbire și acțiune, într-o epocă în care instituțiile guvernării și structurile juridice au îmbătrânit și s-au erodat, faptul că ne amintim rarele ocazii în care ființe umane plurale au desfășurat și au împlinit acțiuni politice și faptul că le comemorăm povestind despre ele s-ar putea să nu revigoreze instituții sau să restaureze autoritatea legilor. Dar povestirile lui Arendt pot insufla suficientă dragoste de lume (*amor mundi*) încât să ne convingă că merită să încercăm a împiedica ruinarea lumii noastre. Povestirile ei nu definesc teoretic acțiunea politică, în stare să-și traseze singură limitele, dar îi fac pe cei care sunt receptivi la ele mult mai preocupați de politică, mai buni cetățeni – întocmai ca Socrate, care, după două milenii și jumătate, fără să fi definit teoretic respectul^[19], tot îi face pe cei care-l urmăresc cu atenție mai respectuoși și mai deschiși, din punct de vedere uman, față de lumea care se desfășoară între ei. Speranța mea este că acest volum îi va determina pe cititori s-o ia pe Hannah Arendt în serios la fel de mult cum i-a luat ea pe ei; în ultimă instanță, nevoia ei de a înțelege pe cont propriu nu poate fi separată de nevoia noastră de a gândi și de a judeca pe cont propriu. Studenții ei pot depune mărturie că dezacordurile argumentate față de judecățile sale erau bine-venite, ca semn ale unui consens mai general: acela de a reînnoi făgăduința care bate în inima vieții politice.

Mulțumiri

Îi datorez multă recunoștință Ursulei Ludz pentru ediția sa la *Was ist Politik?* în care textele publicate aici ca „Introducere în politică” au apărut prima dată. Aceste texte au fost scrise în germană de Arendt, dar gruparea și datarea lor se datorează muncii meticuloase a lui Ludz, care poate fi asemănată cu cea a unui detectiv intelectual. Trebuie notat că *Was ist Politik?* conține mai mult decât aceste texte: comentariile și adnotările lui Ludz sunt în cea mai bună tradiție a cercetătorilor germani – temeinic documentate, scrupuloase în detalii și ascuțite în analize. Vreau să-i mulțumesc lui John E. Woods pentru excelentele și elocventele sale traduceri ale textelor incluse în acest volum care au fost scrise de Arendt în germană, adică cea mai mare parte din „De la Hegel la Marx”, selecțiile din *Denktagebuch*, precum și „Introducere în politică”, anterior tradusă de Robert și Rita Kimber, dar nepublicată.

Lucrul cu Daniel Frank, directorul editorial de la Pantheon Books, s-a dovedit din nou o experiență revigorantă și iluminatoare. Fără dăruirea lui față de gândirea Hannei Arendt, acest volum n-ar fi fost realizat niciodată; fără încurajarea și judecățile sale clare, n-ar fi existat în această formă. Îi sunt recunoscător asistentului lui Dan, Rahel Lerner, pentru ajutorul ei continuu, în nenumărate privințe. Fosta mea studentă și asociată Jessica Reifer, ea însăși un

cercetător promițător, m-a uimit adesea punându-mi la dispoziție documente și informații pe care mie mi-ar fi luat ore întregi să le găsesc. Cunoașterea ei despre motoarele de căutare electronică o depășește cu mult pe a mea și a fost neprețuită în copierea vastei arhive digitalizate a lucrărilor lui Arendt.

Mă bucur de această ocazie pentru a-mi exprima public aprecierea față de Richard J. Bemstein, Keith David, Stephen J. Meringoth și Lawrence Weschler pentru interesul și inițiativa lor de a îngriji moștenirea Hannei Arendt. Este de asemenea o plăcere să semnalez numărul crescând de cercetători care, datorită marii diversități a perspectivelor lor, au demonstrat vitalitatea gândirii lui Arendt aproape în toate colțurile lumii. Sunt sigur că Gérard Richard Hoolahan, Lotte Köhler și Mary și Robert Lazarus știu că sprijinul lor răbdător și tot ajutorul pe care mi l-au acordat atâția ani au însemnat mai mult pentru mine decât pot exprima. Ultimii, dar în niciun caz cei din urmă, prietenii mei Dore Ashton, Jonathan Schell și Elisabeth Young-Bruehl, care în diferite feluri întotdeauna au gândit și au scris împotriva firescului opiniilor primite de-a gata, mi-au venit constant în minte, pe timpul pregătirii acestei cărți, ca reprezentanți exemplari ai cititorilor cărora ea li se adresează.

FĂGĂDUIŢA POLITICII

În momentul acțiunii, în mod supărător, se arată în primul rând, că „absolutul”, ceea ce este „deasupra” simțurilor – adevărul, binele, frumosul-, nu este de atins, pentru că nimeni nu știe concret ce este acesta. Mai exact, toată lumea are o anumită concepție despre el, dar fiecare și-l imaginează ca pe ceva complet diferit. În măsura în care acțiunea este dependentă de pluralitatea umană, prima catastrofa a filosofiei occidentale, care prin ultimii săi gânditori încearcă să preia controlul asupra acțiunii, este cerința unității care din principiu este imposibilă în afara tiraniei. În al doilea rând, faptul că pentru a servi scopurile acțiunii orice poate funcționa ca absolut – rasa, de pildă, sau clasa socială și așa mai departe. Toate lucrurile sunt în egală măsură potrivite, „merge orice”. Realitatea pare să opună o rezistență la fel de mică acțiunii ca în cazul celei mai nebunești teorii propuse de un șarlatan. Orice e posibil. În al treilea rând, aplicând absolutul – dreptatea, de pildă, sau „idealul” în general (ca la Nietzsche) – la un scop, devin mai întâi cu puțință acțiunile nedrepte și bestiale, pentru că „idealul”, dreptatea însăși, nu mai există ca măsură, ci a devenit ceva de obținut, un scop productibil în lume. Cu alte cuvinte, realizarea filosofiei abolește filozofia, realizarea „absolutului” într-adevăr abolește absolutul din lume. Și, în final, adevărata realizare a omului abolește efectiv oamenii.

Din *Denktagebuch*, septembrie 1951

Socrate

I

Ceea ce Hegel spune despre filosofie în general, anume că „bufnița Minervei nu-și începe zborul decât în căderea serii”^[20], este valabil doar pentru filosofia istoriei, adică este adevărat pentru istorie și corespunde viziunii istoricilor. Hegel a fost, desigur, încurajat să adopte acest punct de vedere ca urmare a încredințării sale că filosofia a început cu adevărat în Grecia abia cu Platon și Aristotel, care au scris când polisul și gloria istoriei grecești se aflau la sfârșitul lor. Astăzi știm că Platon și Aristotel au reprezentat mai degrabă apogeul decât începutul gândirii filosofice grecești, care și-a început zborul atunci când Grecia și-a atins sau aproape și-a atins punctul culminant. Ceea ce rămâne totuși valabil este că Platon, ca și Aristotel au devenit începutul tradiției filosofice occidentale și că acest început, diferit de începutul gândirii filosofice grecești, a avut loc când viața politică din Grecia era, într-adevăr, aproape de sfârșitul său. În întreaga tradiție a gândirii filosofice și, în particular, a celei politice, n-a existat, probabil, niciun factor de o asemenea covârșitoare importanță, și cu o asemenea influență asupra a tot ce avea să urmeze, precum faptul că Platon și Aristotel au scris în secolul al IV-lea, sub

impactul unei societăți aflate în plină decădere politică.

Așa se face că s-a ridicat problema posibilității pentru om ca, dacă e să trăiască în polis, să trăiască în afara politicii; problemă care s-a transformat rapid, într-o stranie asemănare cu timpurile noastre, în întrebarea cum e posibilă viața fără a aparține nici unei forme de organizare politică – adică în condiția a-politicului sau a ceea ce am numi astăzi a-statalitate. Și mai grav era abisul care s-a deschis imediat între gândire și acțiune și care de atunci încolo n-a mai fost închis. Orice activitate a gândirii care nu e o simplă evaluare a mijloacelor pentru obținerea unui scop urmărit sau dorit, ci se preocupă cu sensul în accepțiunea cea mai generală, a ajuns să joace rolul unui „gând de pe urmă”, adică după ce acțiunea a decis și a determinat realitatea. Pe de altă parte, acțiunea a fost alungată în sfera lipsită de sens a accidentalului, a întâmplătorului.

II

Distanța dintre filosofie și politică a apărut istoricește odată cu procesul și condamnarea lui Socrate, care joacă în istoria gândirii politice același rol de moment de cotitură pe care-l joacă în istoria religiilor procesul și condamnarea lui Iisus. Tradiția gândirii noastre politice a început atunci când moartea lui Socrate a provocat disperarea lui Platon în fața vieții politice, trezindu-i totodată îndoieli în legătură cu anumite principii fundamentale ale învățăturilor lui Socrate. Faptul că Socrate n-a fost capabil să-i convingă pe judecătorii săi de nevinovăția și de meritele sale, atât de clare pentru cei mai buni și mai tineri dintre cetățenii atenieni, l-a făcut pe Platon să pună la îndoială validitatea *persuasiunii*. E dificil să înțelegem importanța acestei îndoieli, pentru că „persuasiune”

este o traducere slabă și inadecvată a anticului *peithein*, a cărei importanță politică este indicată de faptul că Peitho, zeița persuasiunii, avea un templu în Atena. A convinge, *peithein*, era forma de discuție specific politică și, întrucât erau mândri că, spre deosebire de barbari, își desfășurau treburile politice în forma discuției și fără silnicie, atenienii socoteau retorica, arta persuasiunii, drept cea mai înaltă, cea mai autentică artă politică. Discursul lui Socrate din *Apologie* este unul din marile exemple ale acestei arte, și împotriva acestei apărări Platon a scris în *Phaidon* o „apologie revizuită” pe care a numit-o, ironic, „mai convingătoare” (*pithanōteron*, 63b), căci se încheie cu mitul vieții de apoi, cu tot arsenalul de pedepse corporale și răsplăți, calculat să-i înspăimânte mai degrabă decât să-i convingă pe ascultători. Argumentul adus de Socrate în apărarea sa în fața cetățenilor și judecătorilor atenieni a fost acela că purtarea sa a fost în interesul cetății. În *Criton* el le-a explicat prietenilor săi că nu se poate sustrage pedepsei și că preferă, din motive politice, să suporte pedeapsa cu moartea. Se pare că era incapabil să-și convingă nu doar judecătorii, ci și prietenii. Cu alte cuvinte, cetatea n-avea nevoie de un filosof, iar prietenii n-aveau nevoie de argumente politice. Această situație face parte din tragedia atestată de dialogurile lui Platon.

Strâns legată de îndoielile sale privind validitatea persuasiunii e furibunda condamnare de către Platon a opiniei, *doxa*, care nu numai că trece ca un fir roșu prin scrierile sale politice, ci a devenit una din pietrele de temelie ale doctrinei sale despre adevăr. Adevărul platonician, chiar și atunci când *doxa* nu e menționată, este întotdeauna înțeles ca opusul opiniei. Faptul că l-a văzut pe Socrate supunându-și *doxa* opiniei iresponsabile a atenienilor și faptul că a pierdut prin vot majoritar l-au făcut pe Platon să disprețuiască opiniile și să tânjească după standarde absolute. Asemenea standarde, prin care faptele umane puteau fi judecate, iar gândirea putea atinge o anumită fiabilitate, au devenit de atunci impulsul primordial al

filosofiei sale politice, influențând decisiv chiar și doctrina pur filosofică a ideilor. Eu nu cred că, așa cum se susține adesea, doctrina ideilor a fost în primul rând o doctrină a standardelor și măsurilor sau că originea ei era politică. Dar această interpretare este cu atât mai ușor de justificat și de înțeles, cu cât Platon însuși a fost primul care a folosit ideile pentru scopuri politice, adică pentru a introduce standarde absolute în sfera treburilor omenești, unde, fără asemenea standarde transcendente, totul rămâne relativ. Așa cum el însuși obișnuia să sublinieze, noi nu știm ce este mărimea absolută, ci avem doar experiența a ceva mai mare sau mai mic în relație cu altceva.

Opoziția dintre adevăr și opinie este, desigur, cea mai anti-socratică dintre concluziile trase de Platon după procesul lui Socrate. Nereușind să-i convingă pe cetățeni, acesta a demonstrat că cetatea nu mai e un loc sigur pentru filosof, nu numai în sensul că viața sa nu mai e în siguranță din cauza adevărului pe care-l deține, ci și în sensul mult mai important că cetății nu-i mai poate fi încredințată menirea de a păstra amintirea filosofului. Dacă cetățenii l-au putut condamna pe Socrate la moarte, era cu atât mai probabil că aveau să-l uite după moarte. Nemurirea lui terestră ar fi fost în siguranță numai dacă filosofii puteau fi însuflețiți de o solidaritate proprie, opusă solidarității polisului și a cetățenilor săi. Vechiul argument împotriva înțelepților (*sophoi*), care reapare la Aristotel, precum și la Platon, cum că ei nu știu ce e bine pentru ei înșiși (precondiție a înțelepciunii politice), că sunt ridicoli când se arată în piață și sunt ținta batjocurii tuturor – precum Thales luat în râs de o țărancă fiindcă, uitându-se la cer, a căzut în fântâna din fața lui –, a fost întors de Platon împotriva cetății.

Pentru a înțelege enormitatea cererii lui Platon ca filosoful să fie conducătorul cetății, trebuie să ne amintim de „prejudecata” obișnuită a cetății față de filosof, dar nu și față de artiști și poeți. Căci *sopbos* care nu știe ce e bine pentru

sine va ști cu atât mai puțin ce e bine pentru cetate. *Sophos*, înțeleptul în calitate de conducător, trebuie privit în opoziție cu idealul curent al lui *phronimos*, omul cu înțelegere practică, ale cărui intuiții privind lumea treburilor omenești îl califică pentru conducere, deși, bineînțeles, nu pentru guvernare. Filosofia, dragostea de înțelepciune, nu era socotită a fi deloc același lucru cu această intuiție, *phronêsis*. Numai înțeleptul e preocupat de problemele care nu țin de polis, și Aristotel este total de acord cu această opinie generală atunci când spune: „Acesta este și motivul pentru care Anaxagoras, Thales și alții ca ei sunt posesori ai înțelepciunii speculative, și nu ai celei practice [...] pentru că bunurile omenești (*anthrōpina agatha*) nu sunt cele pe care le cercetează.”^[21] Platon n-a negat că filosoful era preocupat de cele eterne, neschimbătoare, non-umane. Dar nu era de acord că asta l-ar face nepotrivit pentru a juca un rol politic. Nu era de acord cu concluzia cetății potrivit căreia filosoful, neocupându-se de binele uman, era el însuși în pericol constant de a deveni bun-de-nimic. Noțiunea de bun (*agathos*) nu are aici nicio legătură cu ceea ce înțelegem prin bunătate în sens absolut; ea înseamnă exclusiv *bun-de*, benefic sau folositor (*chrēsimon*), fiind de aceea instabilă și accidentală, întrucât nu e cu necesitate ceea ce este, ci poate fi întotdeauna diferită. Reproșul că filosofia îi poate face pe cetățeni să-și piardă destoinicia e conținut în celebra remarcă a lui Pericle: *philokaloumen met’euteleias kai philosophoumen aneu malakias* (iubim frumosul fără exagerare și iubim înțelepciunea fără moliciune sau lipsă de bărbăție)^[22]. Spre deosebire de propriile noastre prejudecăți, în care moliciunea sau lipsa de bărbăție sunt mai degrabă asociate cu dragostea de frumos, grecii vedeau acest pericol în filosofie. Filosofia, preocuparea pentru adevăr fără legătură cu sfera treburilor omenești – și nu dragostea de frumos, prezentă peste tot în polis, în statui și poezie, în muzică și jocurile olimpice –, îi îndepărta pe aderenții săi de polis și-i făcea să-și piardă destoinicia de cetățeni. Când Platon cerea conducerea pentru

filosof, fiindcă numai el putea deține ideea de bine, cea mai înaltă dintre esențele eterne, el se opunea polisului pe două temeuri: în primul rând, susținând că preocuparea filosofului față de lucrurile eterne nu-l puna în pericol de a deveni bun-de-nimic și, în al doilea rând, susținând că aceste lucruri eterne erau chiar mai „valoroase” decât erau frumoase. Replica sa adresată lui Protagoras potrivit căreia nu omul, ci zeul este măsura tuturor lucrurilor omenești reprezintă doar o altă versiune a aceleiași afirmații^[23].

Ideea de bine e ridicată de Platon pe cel mai înalt loc în cerul ideilor, ca idee a ideilor, în alegoria peșterii, și trebuie înțeleasă în acest context politic. Ea este un lucru mai puțin de la sine înțeles decât am putea crede noi, cei care am crescut în tradiția platoniciană. Platon s-a călăuzit evident după proverbialul ideal grec de *kabkagathia* (frumosul-și-binele) și este, prin urmare, semnificativ faptul că a privilegiat binele în fața frumosului. Privit din perspectiva ideilor însele – definite drept acel lucru a cărui apariție iluminează –, frumosul, care nu poate fi folosit, ci doar se evidențiază prin strălucire, era mult mai îndreptățit să devină ideea ideilor^[24]. Diferența între frumos și bine, nu numai pentru noi, ci și pentru greci, cu atât mai mult pentru ei, este că binele poate fi aplicat și este un element de utilitate în sine. Numai dacă cerul ideilor este iluminat de ideea binelui putea Platon să folosească ideile pentru scopuri politice și să înalțe, în *Legile*, edificiul ideocrației sale, în care ideile eterne erau traduse în legi omenești.

Ceea ce apare în *Republica* drept un argument strict filosofic a fost inspirat de o experiență exclusiv politică – procesul și moartea lui Socrate –, și nu Platon, ci Socrate a fost primul filosof care a trecut peste limita trasată de polis pentru *sophos*, pentru omul preocupat de lucrurile eterne, non-umane și non-politice. Tragedia morții lui Socrate are la bază o neînțelegere: ceea ce polisul n-a înțeles era faptul că Socrate n-a susținut că ar fi un *sophos*, un înțelept. Îndoindu-se că înțelepciunea ar fi menită muritorilor, el a văzut ironia

oracolului delfic, care l-a numit cel mai înțelept dintre oameni: omul care știe că oamenii nu pot fi înțelepți este cel mai înțelept dintre toți. Polisul nu l-a crezut și i-a cerut să recunoască faptul că nici el, cum nici ceilalți *sophoi*, nu era bun de nimic din punct de vedere politic. Dar, ca filosof, chiar nu avea să-i învețe nimic pe concetățenii lui.

Conflictul dintre filosof și polis a atins un punct culminant când Socrate a formulat cerințe noi pentru filosofie tocmai fiindcă nu se recunoștea înțelept. Și în acest context și-a proiectat Platon tirania adevărului, în cadrul căreia cetatea trebuie să fie guvernată nu de ceea ce este bine aici și acum, lucru de care cetățenii pot fi convinși, ci de adevărul etern, de care cetățenii nu pot fi convinși. Ceea ce a devenit clar din experiența socratică e faptul că doar guvernarea poate asigura filosofului acea nemurire terestră pe care se presupunea că polisul o asigură tuturor cetățenilor săi. Pentru că, în timp ce gândurile și acțiunile tuturor oamenilor erau amenințate de instabilitatea lor inerentă și de uitarea omenească, gândurile filosofului erau expuse uitării voite. Astfel, același polis care garanta locuitorilor săi o nemurire și o stabilitate la care nu puteau spera în afara lui era un pericol și o amenințare pentru nemurirea filosofului. Este adevărat că acesta, aflat în relație cu lucrurile eterne, simțea nevoia unei nemuriri terestre mai puțin decât oricine altcineva. Totuși, această eternitate, care era mai mult decât nemurirea terestră, a intrat în conflict cu polisul de fiecare dată când filosoful a încercat să-și aducă îngrijorările în atenția semenilor. Îndată ce filosoful își expunea adevărul, răsfrângere a eternului, în fața polisului, acesta devenea imediat o opinie printre alte opinii. Își pierde calitatea distinctivă, căci nu exista niciun semn vizibil care să diferențieze adevărul de opinie. E ca și cum, în clipa când e adus printre oameni, eternul ar deveni temporal, simpla lui discutare cu ceilalți amenințând deja existența tărâmului în care se mută iubitorii de înțelepciune.

Cercetând implicațiile procesului lui Socrate, Platon a

ajuns la conceptul de adevăr ca opus opiniei și la conceptul unui discurs specific filosofic, *dialegesthai*, opus persuasiunii și retoricii. Aristotel privește aceste distincții și opoziții ca de la sine înțelese când își începe *Retorica* (ce aparține, ca și *Etica*, scrierilor sale politice) cu afirmația: *hê rhêtorikê estin antistrophos tēdialektikê* (arta persuasiunii [și deci arta politică a vorbirii] este contrapartea artei dialecticii [artei vorbirii filosofice]).^[25] Distincția capitală între persuasiune și dialectică este că prima se adresează întotdeauna celor mulți (*peithein ta plêthê*), în timp ce dialectica e posibilă doar ca dialog între două persoane. Greșeala lui Socrate a fost aceea de a se fi adresat judecătorilor săi dialectic, motiv pentru care nu i-a putut convinge. Adevărul său, pe de altă parte, întrucât respecta limitările inerente persuasiunii, a devenit o opinie între alte opinii, nevalorând cu nimic mai mult decât non-adevărurile judecătorilor săi. Socrate a insistat să clarifice situația cu judecătorii săi așa cum obișnuia să discute despre tot soiul de alte lucruri cu câte un cetățean atenian sau cu elevii săi; și a crezut că va putea ajunge astfel la un adevăr și va putea să-i convingă și pe ceilalți. Dar persuasiunea nu vine din adevăr, ci din opinii^[26]; și numai persuasiunea îi ia în considerare pe cei mulți și știe cum să le vorbească. Pentru Platon, a-i convinge pe cei mulți înseamnă a impune multiplelor opinii propria opinie; astfel, persuasiunea nu e opusul guvernării prin violență, ci o altă formă a ei. Miturile vieții de apoi, cu care Platon și-a încheiat dialogurile politice, mai puțin *Legile*, nu sunt nici adevăr, nici simple opinii, ci sunt concepute ca povestiri ce pot înspăimânta, adică reprezintă o încercare de a folosi violența în cuvinte. Platon poate renunța la mitul concluziv în *Legile* deoarece regulile detaliate împreună cu și mai detaliatul catalog al pedepselor fac violența prin cuvinte nenecesară.

Deși foarte probabil Socrate a fost primul care a folosit *dialegesthai* (a clarifica ceva prin dialog cu cineva) în mod sistematic, el n-a privit această metodă drept opusul sau contrapartea persuasiunii, și cu siguranță n-a opus

rezultatele acestei dialectici opiniei, *doxa*. Pentru Socrate, ca și pentru concetățenii săi, *doxa* era formularea în vorbire a unui *dokei moi*, „mi se pare”. Această *doxa* avea ca temă nu ceea ce Aristotel numea *eikos*, probabilul, nenumăratele *verosimilia* (diferite atât de *unum verum*, de adevărul unic, cât și de nenumăratele falsuri, de *falsa infinita*), ci înțelegerea lumii „așa cum mi se dezvăluie mie”. Ea nu era, prin urmare, fantezie subiectivă și arbitrar, dar nici ceva absolut și valid pentru toți. Se presupunea că lumea se dezvăluie diferit fiecăruia, potrivit cu poziția sa în cadrul ei; dar și că „invariabilitatea” lumii, caracterul ei comun (*koinon*, cum ar spune grecii, „comun pentru toți”) sau „obiectivitatea” (cum am spune noi din punctul de vedere subiectiv al filosofiei moderne) rezidă în faptul că aceeași lume se dezvăluie fiecăruia și că, în ciuda tuturor diferențelor dintre oameni și dintre pozițiile lor în lume – și, ca urmare, dintre opiniile lor (*doxai*) –, „și tu, și eu suntem oameni”.

Cuvântul *doxa* nu înseamnă doar opinie, ci și splendoare și faimă. Ca atare, el e legat de sfera politică, adică de sfera publică în care fiecare poate apărea și poate arăta cine este. A-ți susține propria opinie ținea de faptul de a te putea arăta, a fi văzut și auzit de ceilalți. Pentru greci acesta era un mare privilegiu, care ținea de viața publică și lipsea din sfera privată a căminului, unde nimeni nu este nici văzut, nici auzit de ceilalți. (Familia, soția, copiii, sclavii și servitorii nu erau, desigur, recunoscuți ca ființe pe deplin umane.) În viața privată, omul e ascuns, el nu poate nici apărea, nici străluci, și, în consecință, aici *doxa* nu e cu putință. Socrate, care a refuzat funcțiile și onorurile publice, nu s-a retras însă în sfera privată, ci dimpotrivă, s-a instalat în agora, în mijlocul acestor *doxai*, al acestor opinii. Ceea ce Platon a numit mai târziu *dialegethai*, Socrate a numit maieutică, arta moșitului: el voia să-i ajute pe ceilalți sădea naștere la ceea ce ei înșiși gândeau oricum, să găsească adevărul în *doxa* lor.

Această metodă își avea temeiul într-o dublă convingere: fiecare om are propria lui *doxa*, propria deschidere spre lume;

de aceea, Socrate trebuia să înceapă mereu cu întrebări, căci nu putea ști dinainte ce fel de *dokei moi*, de „mi-se-pare”, are celălalt. Trebuia să afle poziția celui alt în lumea comună. Dar, așa cum nimeni nu poate ști dinainte *doxa* celui alt, nimeni nu poate ști singur și fără efort nici adevărul inerent al propriei opinii. Socrate voia să scoată la iveală acest adevăr potențial deținut de fiecare. Rămânând fideli propriei sale metafore a maieuticii, putem spune: Socrate a vrut să aducă mai mult adevăr în cetate, ajutându-și concetățenii să dea naștere propriului adevăr. Iar metoda lui e *dialegesthai*, clarificarea prin dialog, însă această dialectică face să apară adevărul *nu* distrugând *doxa* sau opinia, ci dimpotrivă, revelând *doxa* în adevărul ei. Dar atunci rolul filosofului nu e să conducă cetatea, ci să fie „pacostea” ei, nu să spună adevăruri filosofice, ci să-i facă pe cetățeni mai plini de adevăr. Diferența față de Platon e decisivă: Socrate n-a vrut atât să-i educe pe cetățeni, cât să le îmbunătățească opiniile ce alcătuiau viața politică la care și el lua parte. Pentru Socrate, maieutica era o activitate politică, în care primeai și ofereai pe bază de egalitate, iar roadele ei nu puteau fi măsurate de ajungerea la unul sau altul dintre adevărurile generale. Dialogurile timpurii ale lui Platon se încheiau frecvent, într-o conformitate evidentă cu tradiția socratică, fără o concluzie, fără un rezultat. Faptul de a fi clarificat ceva prin dialog, de a fi vorbit despre ceva, despre *doxa* unor cetățeni, părea un rezultat suficient.

E limpede că acest gen de dialog, care n-are nevoie de o concluzie pentru a avea sens, e cel mai potrivit pentru cei care își sunt prieteni și apare cel mai frecvent între ei. Într-adevăr, în mare măsură, prietenia înseamnă acest fel de a discuta despre ceva pe care prietenii îl au în comun. Vorbind despre ceea ce se află între ei, acest ceva le devine și mai comun. Nu numai că-și află articularea specifică, ci se și dezvoltă și extinde, și în cele din urmă, de-a lungul timpului, de-a lungul vieții, începe să constituie o mică lume în sine împărtășită de

prieteni. Cu alte cuvinte, din punct de vedere politic, Socrate a încercat să-și facă din cetățenii atenieni prieteni, scop într-adevăr firesc într-un polis a cărui viață era o competiție intensă și neîntreruptă a tuturor împotriva tuturor, *aei aristeuein*, a dovedi neîncetat că ești cel mai bun dintre toți. În această situație agonală – care în cele din urmă avea să ducă orașele-state grecești la ruină, făcând aproape imposibile alianțele dintre ele și turnând în viața cetățenilor otrava invidiei și a urii reciproce (invidia fiind viciul național al Greciei antice) –, binele public era constant amenințat. Întrucât caracterul comun al lumii politice se constituia numai între zidurile cetății și în limitele legilor sale, el nu era identificat sau trăit în relațiile dintre cetățeni și nici în lumea aflată *între* ei – comună tuturor, chiar dacă apărea într-un fel diferit fiecăruia. Folosind terminologia aristotelică pentru a-l înțelege mai bine pe Socrate – și importante părți ale filosofiei politice a lui Aristotel, în special cele în care se află în opoziție explicită cu Platon, se întorc la Socrate –, am putea cita acea parte din *Etica nicomahică* în care Aristotel spune că o comunitate nu e alcătuită din egali, ci, dimpotrivă, din oameni diferiți și neegali. Comunitatea ia naștere prin egalizare, *isasthtnai*^[27], care se petrece în toate schimburile, precum cel dintre medic și țăran, și se bazează pe bani. Egalizarea politică, noneconomică, este prietenia, *philia*. Faptul că Aristotel înțelege prietenia prin analogie cu nevoia și schimbul se leagă de materialismul inerent al filosofiei sale politice, adică de convingerea sa că politica este, în cele din urmă, necesară din cauza necesităților vieții, de care oamenii se zbat să se elibereze. Așa cum mâncatul nu e viață, ci condiție a vieții, faptul de a trăi împreună în polis nu reprezintă viața bună, ci condiția materială a acesteia. El privește astfel prietenia din punctul de vedere al cetățeanului, nu din cel al polisului: suprema justificare a prieteniei este că „nimeni n-ar concepe o viață fără prieteni, chiar dacă ar fi să posede toate celelalte bunuri la un loc”^[28]. Egalizarea în prietenie nu înseamnă, desigur, că prietenii devin una sau egali unul cu

celălalt, ci mai degrabă că devin parteneri egali într-o lume comună – constituie împreună o comunitate. Ceea ce realizează prietenia este comunitatea, și e limpede că această egalizare își are punctul polemic în diferențierea crescândă dintre cetățeni, inerentă vieții agonale. Aristotel conchide că ceea ce pare să lege comunitățile este prietenia, și nu dreptatea (așa cum a susținut Platon în *Republica*, marele dialog despre dreptate). Pentru Aristotel, prietenia este mai importantă decât dreptatea, pentru că între prieteni aceasta nu mai e necesară^[29].

Elementul politic în prietenie este acela că în dialogul adevărat fiecare dintre prieteni poate înțelege adevărul inerent opiniei celuilalt. Mai mult decât înțelegerea prietenului ca persoană, un prieten înțelege cum și în ce articulare specifică îi apare lumea comună celuilalt, care ca persoană este întotdeauna inegal sau diferit. Acest tip de înțelegere – a privi lumea (așa cum, mai degrabă banal, spunem astăzi) cu ochii celuilalt – este prin excelență tipul politic de înțelegere. Dacă am vrea să definim în chip tradițional acea virtute remarcabilă caracteristică prin excelență omului politic, am putea spune că ea constă în a înțelege cel mai mare număr și cea mai mare diversitate de realități (nu de perspective subiective, care există și ele, desigur, dar nu ne privesc aici), așa cum se dezvăluie ele diverselor opinii ale cetățenilor; și, totodată, în a fi capabil să pună în legătură cetățenii și opiniile lor, astfel încât caracterul comun al acestei lumi să devină evident. Pentru ca o asemenea înțelegere – și acțiunea pe care o inspiră – să aibă loc fără ajutorul omului politic, ar trebui ca fiecare cetățean să fie suficient de coerent pentru a-și prezenta opinia în adevărul ei, și deci să-i înțeleagă pe concetățenii săi. Socrate pare să fi crezut că funcția politică a filosofului e să contribuie la stabilirea acelui tip de lume comună, construită pe înțelegerea în cadrul prieteniei, în care nicio guvernare să nu mai fie necesară.

În acest scop, Socrate s-a sprijinit pe două idei, una conținută în cuvintele oracolului de la Delfi, *gnōthi seauton*,

„cunoaște-te pe tine însuși”, și cealaltă exprimată de Platon (și reluată de Aristotel): „Prefer ca toată omenirea nu numai să nu fie de aceeași părere cu mine, ba chiar să ducă război împotriva mea, prefer toate acestea decât ca eu, unu fiind, să nu mă acord cu mine și să susțin păreri care se bat cap în cap.”^[30] Aceasta din urmă este propoziția-cheie pentru convingerea lui Socrate că virtutea poate fi predată și învățată.

În înțelesul socratic, deviza delfică „cunoaște-te pe tine însuși” însemna: numai cunoscând ce mi se pare mie – și numai mie, adică rămânând astfel pentru totdeauna legat de existența mea concretă – pot înțelege adevărul. Adevărul absolut, care ar fi același pentru toți oamenii, și prin urmare nelegat, independent de existența fiecăruia, nu poate exista pentru muritori. Pentru ei, important este să facă în așa fel încât *doxa* să fie demnă de crezare, să vadă adevărul în fiecare *doxa* și să vorbească în așa fel încât adevărul»» opiniei cuiva să i se dezvăluie sieși și celorlalți. La acest nivel, socraticul „știu că nu știu nimic” nu înseamnă decât: știu că nu dețin adevărul pentru toți; nu pot cunoaște adevărul celuilalt decât întrebându-l și aflându-i *doxa*, care i se dezvăluie lui spre deosebire de toți ceilalți. În felul său mereu echivoc, oracolul delfic l-a socotit pe Socrate cel mai înțelept dintre oameni fiindcă a acceptat limitele adevărului pentru muritori, limitarea lui prin *dokein*, a părea, precum și fiindcă, spre deosebire de sofști, a descoperit în același timp că *doxa* nu era nici iluzie subiectivă, nici distorsiune arbitrară, ci dimpotrivă, acel lucru la care adevărul adera inevitabil. Dacă chintesența învățăturii sofștilor consta în *dyo logoi*, în insistența asupra faptului că despre fiecare lucru se poate vorbi în două feluri diferite, atunci Socrate a fost cel mai mare dintre sofști. Pentru că a crezut că există, sau ar trebui să existe, tot atâția *logoi* câți oameni și că toți acești *logoi* formează împreună lumea omenească, în măsura în care viața laolaltă a oamenilor se bazează pe vorbire.

Pentru Socrate, criteriul principal pentru omul care

vorbește cu adevăr despre propria *doxa* era „să fie în acord cu sine însuși” – să nu se contrazică și să nu facă afirmații contradictorii, lucru pe care cei mai mulți oameni îl fac și de care totuși fiecare dintre noi se teme cumva să nu-l facă. Teama de contradicție vine din faptul că fiecare dintre noi, „unu fiind”, poate totodată să vorbească cu sine (*eme emauto*) ca și cum ar fi doi. Întrucât eu sunt deja doi-într-unul, cel puțin atunci când încerc să gândesc, pot simți un prieten, folosind definiția lui Aristotel, ca pe un „alt sine” (*heteros gar autos ho philos estin*). Numai cine a trăit experiența vorbirii cu sine e capabil să fie prieten, să dobândească un alt sine. Condiția este să fie de aceeași părere cu sine, în acord cu sine (*homognōmonei heautō*), pentru că cineva care se contrazice nu e în adevăr. Facultatea vorbirii și faptul pluralității umane își corespund reciproc, nu numai în sensul că eu folosesc cuvinte pentru a comunica cu cei cu care mă aflu împreună în lume, ci și în sensul mai relevant că vorbind cu mine însumi trăiesc împreună cu mine însumi^[31].

Originea axiomei non-contradicției, pe care Aristotel a întemeiat logica occidentală, poate fi aflată în această descoperire fundamentală a lui Socrate. În măsura în care eu sunt unul, nu mă voi contrazice, dar mă pot contrazice pentru că în gândire sunt doi-într-unul; prin urmare trăiesc nu doar împreună cu ceilalți, ca unul, ci și cu mine însumi. Teama de contradicție e parte integrantă a scindării, a faptului de a nu mai fi unul, și de aceea axioma non-contradicției a putut deveni regula fundamentală a gândirii. E și motivul pentru care pluralitatea oamenilor nu poate fi niciodată total abolită și pentru care evadarea filosofului din târâmul pluralității rămâne întotdeauna o iluzie: chiar dacă ar fi să trăiesc absolut singur, atâta vreme cât trăiesc, trăiesc în condiția pluralității. Trebuie să mă pun de acord cu mine însumi, și nicăieri acest eu-cu-mine-însumi nu se arată mai clar decât în pura gândire, care e întotdeauna un dialog între acești doi-într-unul. Filosoful care, încercând să scape de condiția umană a pluralității, se refugiază în singurătatea

absolută este mai radical livrat pluralității inerente fiecărei ființe umane decât oricine altcineva, căci tocmai întovășirea cu ceilalți este cea care, somându-mă să ies din dialogul gândirii, mă face din nou unu – o singură, unică ființă umană care vorbește cu o singură voce și poate fi recunoscută ca atare de toți ceilalți.

Ceea ce indica Socrate (și ceea ce teoria prieteniei a lui Aristotel explică mai în detaliu) e faptul că a trăi împreună cu ceilalți începe prin a trăi împreună cu sine. Învățătura lui Socrate însemna: numai cel care știe să trăiască cu sine e apt să trăiască cu ceilalți. Sinele e singura persoană de care nu mă pot delimita, pe care n-o pot părăsi, cu care sunt împletit. De aceea e mai bine „ca toată omenirea [...] să nu fie de aceeași părere cu mine [...] decât ca eu, *unu fiind*, să nu mă acord cu mine”. Etica, și nu mai puțin logica, își are originea în această afirmație, deoarece conștiința în sensul ei cel mai general se bazează și ea pe faptul că pot să fiu în acord sau dezacord cu mine însumi, ceea ce înseamnă nu numai că le apar celorlalți, ci și că îmi apar mie însumi. Această posibilitate are o mare relevanță politică, dacă înțelegem polisul (așa cum îl înțelegeau grecii) drept spațiul public politic în care oamenii își obțin deplina umanitate, deplina realitate ca oameni, nu numai întrucât *sunt* (precum în spațiul privat domestic), ci și întrucât *apar*. În ce măsură au înțeles grecii realitatea deplină ca realitate a acestei apariții și cât a însemnat aceasta pentru problemele specific morale putem estima din întrebarea, recurentă în dialogurile politice platoniciene, dacă o faptă bună, sau o simplă faptă, este ceea ce este chiar „dacă rămâne necunoscută și ascunsă oamenilor și zeilor”. Pentru problema conștiinței într-un context pur secular, fără credința într-un Dumnezeu atotștiutor și atotgrijitor, care să dea o sentință finală asupra vieții pe pământ, această întrebare e într-adevăr decisivă. Este întrebarea dacă conștiința poate exista într-o societate seculară și dacă poate juca vreun rol în politica seculară.

Este, de asemenea, întrebarea dacă moralitatea ca atare are o realitate terestră. Răspunsul lui Socrate e conținut în îndemnul frecvent: „Fii așa cum ai vrea să le apari celorlalți”, adică să-ți apari ție așa cum ai vrea să apari dacă ai fi văzut de alții. De vreme ce nici când ești singur nu ești pe de-a-ntregul singur, tu însuși poți și trebuie să depui mărturie pentru propria ta realitate. Sau, mai socratic – fiindcă, deși Socrate a descoperit conștiința, el n-avea încă o denumire pentru ea –, motivul pentru care nu trebuie să ucizi, chiar în condițiile în care nimeni nu te-ar vedea, este acela că nu poți să-ți dorești să fii pus laolaltă cu un criminal. Comițând crima, te situezi în compania unui criminal pentru tot restul vieții.

Mai mult, prins în dialogul purtat în singurătate, în care sunt doar cu mine însumi, nu sunt pe deplin separat de acea pluralitate care e lumea oamenilor și pe care o numim, în sensul cel mai general, umanitate. Această umanitate, sau mai degrabă această pluralitate, e indicată deja în faptul că sunt doi-într-unul. („Unul este unu, pe deplin singur și de-a pururi” e valabil doar pentru Dumnezeu.) Oamenii nu numai că există la plural, așa cum există toate făpturile pământești, ci au un semn al acestei pluralități în ei înșiși. Totuși, sinele cu care sunt împreună în singurătate nu poate lua niciodată aceeași formă sau aceeași distincție precisă și unică pe care o au ceilalți pentru mine; el rămâne mai degrabă întotdeauna schimbător și oarecum echivoc. În forma acestui caracter schimbător și echivoc, sinele reprezintă pentru mine, când sunt singur, totalitatea oamenilor, umanitatea tuturor oamenilor. Ceea ce eu aștept ca ceilalți să facă – și această așteptare este anterioară oricăror experiențe și le supraviețuiește tuturor – este într-o mare măsură determinat de potențialitățile mereu schimbătoare ale sinelui cu care trăiesc împreună. Cu alte cuvinte, un criminal nu este numai condamnat să trăiască în permanenta tovărășie a sinelui său criminal, ci îi va vedea pe ceilalți în imaginea propriei sale acțiuni. Va trăi într-o lume de potențiali criminali. Nu actul

său izolat are relevanță politică, nici dorința de a-l comite, ci această *doxa* a lui, felul în care lumea i se dezvăluie și este parte integrantă a realității politice în care trăiește. În acest sens, și în măsura în care încă trăim cu noi înșine, toți schimbăm lumea umană în mod constant, în mai bine sau mai rău, chiar dacă nu acționăm.

Pentru Socrate, care era ferm convins că nimeni nu poate dori să trăiască împreună cu un criminal sau într-o lume de potențiali criminali, cine susține că un om poate fi fericit și criminal în același timp, cu condiția ca nimeni să nu afle, este într-un îndoit dezacord cu sine: face o afirmație auto-contradictorie și se arată dornic să trăiască cu cineva cu care nu poate fi în acord. Acest îndoit dezacord, contradicția logică și reaua conștiință etică, reprezenta pentru Socrate unul și același fenomen. De aceea credea că virtutea poate fi predată; sau, spus mai puțin banal, ceea ce-i face pe oameni și pe cetățeni mai buni este conștientizarea faptului că omul este o ființă care gândește și acționează deopotrivă, că este o ființă căreia gândurile îi însoțesc invariabil și inevitabil actele. Supoziția pe care se sprijină această învățătură este gândirea, și nu acțiunea, pentru că numai în gândire poate fi realizat dialogul celor doi-într-unul.

Pentru Socrate, omul nu e încă „animal rațional^[32]”, ființă înzestrată cu capacitatea rațiunii, ci ființă gânditoare a cărei gândire se manifestă în vorbire. Până la un punct, această preocupare pentru vorbire se vădea deja în filosofia presocratică, iar identitatea dintre vorbire și gândire, care împreună sunt *logos*, reprezintă poate una din cele mai remarcabile trăsături ale culturii grecești. Ceea ce Socrate a adăugat acestei identități este dialogul sinelui cu sinele ca o condiție primordială a gândirii. Relevanța politică a descoperirii lui Socrate constă în faptul de a susține că singurătatea – considerată înainte și după Socrate o prerogativă și un *habitus* profesional proprii filosofului, în chip firesc suspectată de polis că ar fi apolitică – e, dimpotrivă, condiția necesară a bunei funcționări a polisului,

o garanție mai bună decât regulile de comportament impuse de legi și frica de pedeapsă.

Aici trebuie să ne întoarcem din nou la Aristotel dacă vrem să găsim un ecou, deja slăbit, al lui Socrate. Aparent ca replică la spusa lui Protagoras, *anthrōpos metrompantōn chrēmātōn* (omul este măsura tuturor celor omenești sau, literalmente, a tuturor lucrurilor folosite de oameni), și, așa cum am văzut, la respingerea ei de către Platon, pentru care măsura tuturor lucrurilor omenești este *theos*, un zeu, divinul așa cum apare în rândul ideilor, Aristotel spune: *estin hekastou metron hēaretê kai agathos* (măsura fiecărui lucru o constituie virtutea și omul virtuos în calitate de om virtuos)¹. Standardul este ceea ce oamenii înșiși sunt atunci când acționează, și nu ceva exterior precum legile sau ceva suprauman precum ideile.

Nu încapă îndoială că o atare învățătură a fost și va fi întotdeauna într-un anumit conflict cu polisul, care trebuie să ceară respectarea legilor sale independent de conștiința personală, iar Socrate cunoștea foarte bine natura acestui conflict atunci când s-a numit pe sine o pacoste. Noi, pe de altă parte, care am avut experiența organizațiilor de masă totalitare, a căror principală grijă a fost să elimine orice posibilitate de singurătate – cu excepția formei ne-umane a izolării penitenciare –, putem lesne depune mărturie că, dacă o minimă posibilitate de a fi singur cu sine nu mai e garantată, nu numai formele seculare de conștiință, ci și cele religioase vor fi abolite. Faptul frecvent observat că nici conștiința nu mai funcționa în condițiile organizării politice totalitare, și asta, în mare măsură, independent de frică și pedeapsă, este explicabil pe acest temei. Niciun om nu-și poate păstra conștiința intactă dacă nu-și poate actualiza dialogul cu sine, adică dacă-i lipsește singurătatea necesară oricărei forme de gândire.

Dar Socrate a intrat și într-un alt conflict cu polisul, mai puțin evident, iar de această latură a problemei el pare să nu-

și fi dat seama. Căutarea adevărului în *doxa* poate duce la rezultatul catastrofal ca *doxa* să fie desființată în totalitate, sau ca ceea ce a apărut să se dovedească o iluzie. Este ceea ce, vă amintiți, i s-a întâmplat regelui Œdip, a cărui întreagă lume, realitatea regalității sale, s-a prăbușit când a început s-o cerceteze. După ce descoperă adevărul, Œdip rămâne fără nicio *doxa*, în multiplele sale sensuri: opinie, splendoare, faimă și lume proprie. Prin urmare, adevărul poate desființa *doxa*; el poate distruge realitatea specific politică a cetățenilor. În mod similar, din ceea ce cunoaștem despre influența lui Socrate, e limpede că mulți dintre ascultătorii săi trebuie să fi plecat nu cu o opinie mai adevărată, ci fără nicio opinie. Lipsa de concluzie a multor dialoguri platoniciene, menționată anterior, poate fi privită și în această lumină: toate opiniile sunt desființate, dar în locul lor nu se pune niciun adevăr. Nu recunoștea chiar Socrate că nu avea nicio *doxa* proprie, că era „sterp”? Și nu era, poate, această sterilitate, această lipsă de opinie o condiție a adevărului? Oricum, în ciuda protestelor sale cum că n-ar fi posedat niciun adevăr special de predat, Socrate trebuie să fi apărut cumva ca un expert în adevăr. Prăpastia dintre adevăr și opinie, care de atunci l-a separat pe filosof de toți ceilalți oameni, nu se căscase încă, dar ea era deja indicată, sau mai degrabă prefigurată, de chipul acestui om care, oriunde se ducea, încerca să-i facă pe toți cei aflați în jurul lui, și înainte de toate pe sine, mai plini de adevăr.

Cu alte cuvinte, conflictul dintre filosofie și politică, dintre filosof și polis, a izbucnit nu pentru că Socrate a vrut să joace un rol politic, ci pentru că a vrut să facă relevantă filosofia pentru polis. Conflictul a devenit tot mai ascutit pe măsură ce această tentativă a coincis (deși probabil nu e o simplă coincidență) cu decăderea rapidă a vieții polisului atenian în cei treizeci de ani care despart moartea lui Pericle de procesul lui Socrate. Conflictul s-a încheiat cu înfrângerea filosofiei: numai prin faimoasa *apolitia*, indiferența și disprețul pentru viața cetății, caracteristice pentru întreaga filosofie post-platoniciană, a putut filosoful să se apere de suspiciunile și

ostilitatea lumii din jurul său. Cu Aristotel începe vremea în care filosofii nu se mai simt responsabili pentru cetate, și asta nu numai în sensul că filosofia nu are nicio sarcină în sfera politicii, ci și în sensul mult mai larg că filosoful avea mai puțină răspundere în acest domeniu decât oricare dintre semenii lui – că viața filosofului este diferită. În timp ce Socrate încă se supunea legilor care, indiferent cât de nedrept, îl condamnaseră, pentru că se simțea răspunzător pentru cetate, Aristotel, riscând un proces similar, a părăsit Atena imediat și fără nicio ezitare. Atenienii, se spune că ar fi zis el, n-ar trebui să păcătuiască de două ori împotriva filosofiei. Singurul lucru pe care filosofii l-au vrut de atunci încoace de la politică a fost să fie lăsați în pace; și singurul lucru pe care l-au cerut de la guvernare a fost să le apere libertatea de a gândi. Dacă această retragere a filosofiei din sfera treburilor omenești s-a datorat exclusiv circumstanțelor istorice, e îndoielnic că rezultatele sale imediate – despărțirea omului care gândește de omul de acțiune – ar fi fost capabile să întemeieze tradiția noastră a gândirii politice, care a supraviețuit două milenii și jumătate în cele mai variate experiențe politice și filosofice fără ca temeiul să-i fie pus sub semnul întrebării. Adevărul este mai degrabă că, în persoana, ca și în procesul lui Socrate, a apărut o altă contradicție între filosofie și politică, mai adâncă decât transpare din ceea ce știm despre învățătura lui Socrate.

Pare evident, aproape banal, și totuși se uită în general că fiecare filosofie politică exprimă, înainte de toate, o atitudine a filosofului față de treburile omenești, *pragmata tōn anthrōpōn*, cărora și el le aparține; și că această atitudine în sine implică și exprimă relația dintre experiența specific filosofică și experiența noastră atunci când ne mișcăm printre oameni. E limpede în egală măsură că, la prima vedere, fiecare filosofie politică pare să se afle în fața următoarei alternative: fie să interpreteze experiența filosofică cu ajutorul unor categorii ce-și au originea în zona treburilor omenești, fie, dimpotrivă, să pretindă ca experiența filosofică să aibă prioritate și să judece

politica din perspectiva sa. În cazul ultimei variante, cea mai bună formă de guvernare ar fi o stare a lucrurilor în care filosofii să aibă oportunitatea maximă de a filosofa, adică o guvernare în care toată lumea se conformează acelor standarde susceptibile de a oferi cele mai bune condiții pentru aceasta. Dar fie și numai faptul că dintre filosofi doar Platon a îndrăznit să proiecteze o republică exclusiv din perspectiva filosofului și că, practic, acest proiect n-a fost aproape niciodată luat în serios, nici măcar de către filosofi, indică existența unei alte laturi a problemei. Filosoful, deși percepe ceva care e mai mult decât omenesc, care este divin (*theion ti*), rămâne om; prin urmare, conflictul dintre filosofie și treburile omenești este, în cele din urmă, un conflict în filosoful însuși. Este conflictul pe care Platon l-a raționalizat și generalizat ca luptă între corp și suflet: în timp ce corpul locuiește în cetatea oamenilor, lucrul divin pe care filosofia îl percepe este văzut de ceva la rândul său divin – sufletul –, rupt cumva de treburile omenești. Cu cât un filosof devine mai autentic filosof, cu atât se va separa mai mult de corpul său; dar, fiindcă atât cât este în viață această separație nu poate fi efectiv realizată, filosoful va încerca să facă ceea ce a făcut fiecare cetățean atenian pentru a se separa și elibera de necesitățile vieții: își va conduce corpul așa cum un stăpân își conduce sclavii. Dacă obține conducerea cetății, filosoful nu va face altceva față de locuitorii ei decât face deja față de corpul său. Tirania lui va fi justificată atât din perspectiva celei mai bune guvernări, cât și din perspectiva legitimării personale, respectiv prin prisma obedienței sale anterioare, ca muritor, față de comandamentele sufletului său, ca filosof. Proverbele noastre actuale, potrivit cărora numai cei ce se supun au dreptul să comande, sau numai cei ce știu să se conducă pe ei înșiși pot, în chip legitim, să-i conducă pe ceilalți, își au rădăcinile în relația dintre politică și filosofie. Metafora platoniciană a conflictului dintre corp și suflet, concepută inițial pentru a exprima conflictul dintre filosofie și politică, a avut un asemenea impact asupra istoriei noastre

religioase și spirituale, încât a pus în umbră baza experienței din care a apărut – la fel cum însăși scindarea platoniciană a omului a pus în umbră experiența originară a gândirii ca dialog al celor doi-într-unul, *eme emautō*, care este rădăcina tuturor acestor scindări. Ceea ce nu înseamnă că respectivul conflict dintre filosofie și politică putea fi lesne topit într-o teorie a relației dintre suflet și corp, ci că nimeni după Platon n-a fost în egală măsură conștient de originea politică a conflictului, sau n-a îndrăznit s-o exprime în termeni atât de radicali.

*

Platon însuși a descris relația dintre filosofie și politică în termenii atitudinii filosofului față de polis. Descrierea se află în parabola peșterii, care formează nucleul filosofiei sale politice, precum și al *Republicii*. Alegoria, în care Platon intenționează să facă un fel de biografie concentrată a filosofului, se desfășoară în trei stadii, fiecare reprezentând un punct de cotitură, o răsucire, și toate trei formând acea *periagōgē holēs tēs psychēs*, acea răsucire a întregii ființe umane care, pentru Platon, este adevărata formare a filosofului. Primul punct de cotitură se petrece chiar în peșteră; viitorul filosof se eliberează de legăturile care prind „picioarele și gâtul” oamenilor din peșteră, astfel încât „ei să vadă doar ce se află în fața lor”, ochii lor fiind lipiți de un ecran pe care sunt proiectate umbre și imagini ale lucrurilor. Când se întoarce prima dată, acesta vede în spatele peșterii un foc artificial care luminează lucrurile din peșteră așa cum sunt ele de fapt. Dacă am analiza povestea, am putea spune că prima *periagōge* este aceea a omului de știință care, nemulțumit de ceea ce spun oamenii despre lucruri, „se răsucește” pentru a descoperi cum sunt lucrurile însele, indiferent de opinia mulțimii. Căci imaginile de pe ecran erau, pentru Platon, distorsiuni ale acelei *doxa*, și el a putut folosi metafore luate exclusiv din domeniul vederii și al percepției

vizuale deoarece cuvântul grecesc *doxa*, spre deosebire de cuvântul nostru „opinie”, are o puternică conotație legată de vedere. Imaginile de pe ecran la care se uită locuitorii peșterii sunt *doxai* ale lor, ce lucruri le apar și cum. Dacă vor să se uite la lucruri așa cum sunt în realitate, trebuie să se răsucească, adică să-și schimbe poziția, fiindcă, așa cum am văzut deja, fiecare *doxa* depinde de poziția fiecăruia în lume și îi corespunde.

Un punct de cotitură mai decisiv în biografia filosofului este acela în care aventurierul solitar se arată nemulțumit de focul din peșteră și de lucrurile care apar așa cum sunt și vrea să descopere de unde vine focul și care sunt cauzele lucrurilor. Se răsucește din nou și descoperă o ieșire din peșteră, o scară ce-l conduce către cerul senin, un peisaj fără lucruri sau oameni. Aici apar ideile, esențe eterne ale lucrurilor perisabile și ale muritorilor luminate de soare, ideea ideilor, care-i permite privitorului să vadă și ideilor să strălucească mai departe. Fiind încă muritor, el nu aparține acestui spațiu și nu poate rămâne aici, ci trebuie să se întoarcă în peșteră, în locuința sa terestră, chiar dacă în peșteră nu se mai poate simți acasă.

Fiecare din aceste răsuciri a fost însoțită de o pierdere a simțurilor și a orientării. Ochii obișnuiți cu aparițiile de umbre de pe ecran sunt orbiți de focul din spatele peșterii. Ochii se obișnuiesc apoi cu lumina slabă a focului artificial, dar sunt orbiți de lumina soarelui. Însă cea mai grea este pierderea orientării ce-i afectează pe aceia ai căror ochi s-au obișnuit cu lumina puternică de sub cerul ideilor și care acum trebuie să-și găsească drumul în întunericul din peșteră. Motivul pentru care filosofii nu știu ce este bine pentru ei – și motivul pentru care sunt înstrăinați de treburile omenești – e prins în această metaforă: ei nu mai pot vedea în întunericul din peșteră, și-au pierdut simțul orientării, și-au pierdut ceea ce am putea numi simțul comun. Când se întorc și încearcă să le spună locuitorilor peșterii ce-au văzut în afara ei, nu reușesc să se facă înțeleși; pentru locuitorii din

peșteră, orice le-ar spune ei e ca și cum lumea ar fi „întoarsă cu susul în jos” (Hegel). Filosoful care se întoarce în peșteră e în primejdie pentru că și-a pierdut simțul comun necesar orientării într-o lume comună tuturor și, mai mult, pentru că ceea ce are în minte contrazice simțul comun al lumii.

Ține de aspectele derutante ale mitului peșterii faptul că Platon îi prezintă pe cei aflați în peșteră înțepeniți, înlănțuiți în fața unui ecran, fără vreo posibilitate de a face ceva sau de a comunica unul cu altul. Într-adevăr, cele două cuvinte – cele mai importante din punct de vedere politic – care desemnează activitatea umană, respectiv vorbirea și acțiunea (*lexis* și *praxis*), lipsesc evident din poveste. Singura ocupație a locuitorilor peșterii este privitul la ecran; e limpede că le place să vadă de dragul vederii, independent de orice nevoi practice^[33]. Cu alte cuvinte, locuitorii peșterii sunt prezentați ca oameni de rând, dar și cu acea calitate pe care o au în comun cu filosofii: ei sunt prezentați de Platon ca potențiali filosofi, preocupați în întuneric și ignoranță cu singurul lucru ce-l preocupă pe filosoful aflat în lumină și în deplină cunoaștere. Astfel, alegoria peșterii e menită să înfățișeze nu atât cum se vede filosofia dinspre politică, ci cum se vede politica, spațiul treburilor omenești, dinspre filosofie. Iar scopul este de a descoperi în spațiul filosofiei acele standarde potrivite pentru o cetate locuită de oameni ai peșterii, dar în același timp pentru locuitori care, deși în întuneric și ignoranță, și-au format opinii despre aceleași subiecte ca filosoful.

Ceea ce Platon nu ne spune în poveste, pentru că ea e gândită pentru aceste scopuri politice, este ce-l distinge pe filosof de ceilalți care apreciază și ei vederea de dragul vederii, sau ce-l face să pornească în această aventură solitară și să se rupă din lanțurile cu care e legat de ecranul iluziilor. Din nou, la sfârșitul poveștii, Platon menționează în treacăt pericolele ce-l pândesc pe filosoful care se întoarce și conchide din aceste pericole că filosoful – deși neinteresat de treburile

omenești – trebuie să accepte să conducă, dacă nu din alt motiv măcar de teama de a fi condus de un ignorant. Dar el nu ne spune de ce nu poate să-și convingă concetățenii – oricum deja lipiți de ecran și astfel, într-un fel, gata să accepte „lucruri mai înalte”, cum le numește Hegel – să-i urmeze exemplul și să aleagă calea ieșirii din peșteră.

Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne amintim două afirmații ale lui Platon care nu apar în alegoria peșterii, dar fără de care aceasta rămâne obscură și pe care, ca să spunem așa, el le socotește de la sine înțelese. Una apare în *Theaitetos* – un dialog despre diferența dintre *epistēmē* (cunoaștere) și *doxa* (opinie) –, acolo unde Platon definește originea filosofiei: *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar allē arche philosophias ē hautē* (căci trăirea aceasta: mirarea, aparține în cel mai înalt grad căutătorului înțelepciunii; nu există alt început al căutării înțelepciunii decât acesta).^[34] A doua apare în *Scrisoarea VII*, acolo unde Platon vorbește despre acele lucruri care pentru el sunt cele mai grave (*peri hōn egō spoudazo*), adică nu atât filosofia așa cum o înțelegem noi, ci tema ei eternă și țelul său. Despre acesta spune *rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all'ek pollēs synousias gignomenēs... hoion apō pyrospēdēsantos exaphthen phōs* (căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături, ci doar printr-o lungă experiență a lucrului acestuia și printr-o conviețuire cu el se poate întâmpla ca dintr-odată, țâșnind ca din foc, să se înalțe o lumină)^[35]. În aceste două afirmații avem începutul și sfârșitul vieții filosofului, pe care mitul peșterii le omite.

Thaumazein, uimirea față de ceea ce este ca atare, reprezintă potrivit lui Platon un *pathos*, ceva ce este îndurat, și, în această calitate, ceva diferit de *doxazein*, de formarea unei opinii despre ceva. Uimirea pe care omul o îndură, pe care o suportă, nu poate fi pusă în cuvinte pentru că e prea generală pentru cuvinte. Platon trebuie s-o fi descoperit în acele stări traumatiche, frecvent amintite, în care Socrate ar fi căzut dintr-odată, de parcă ar fi fost cuprins de extaz, într-o

nemișcare completă, privind fără a vedea sau auzi nimic. Faptul că această uimire mută este începutul filosofiei a devenit axiomatic atât pentru Platon cât și pentru Aristotel. Și tocmai această relație cu o experiență concretă și unică a diferențiat școala socratică de filosofii anterioare. Pentru Aristotel, nu mai puțin decât pentru Platon, adevărul suprem se află dincolo de cuvinte. În terminologia aristotelică, receptacolul uman al adevărului este *nous*, spiritul, al cărui conținut este lipsit de *logos* (*bon ouk ești logos*). Așa cum Platon a opus *doxa* adevărului, Aristotel opune *phronēsis* (înțelepciunea practică) lui *nous* (spiritul filosofic)^[36]. Această uimire față de tot ce este ca atare nu se leagă niciodată de un lucru particular, și de aceea Kierkegaard a interpretat-o ca experiență a non-existenței, a nimicului. Generalitatea specifică a afirmațiilor filosofice, care le deosebește de afirmațiile științelor, își are originea în această experiență. Filosofia ca disciplină specială – și în măsura în care rămâne astfel – izvorăște din ea. Și îndată ce starea lipsită de cuvinte a uimirii este transpusă în cuvinte, ea nu va începe cu afirmații, ci va formula în variante infinite ceea ce noi numim întrebările ultime – Ce este ființa? Ce e omul? Care e sensul vieții? Ce e moartea? etc. —, toate având în comun faptul că nu pot primi răspunsuri științifice. Afirmația lui Socrate „știu că nu știu nimic” exprimă în termeni de cunoaștere această lipsă de răspunsuri științifice. Dar, într-o stare de uimire, această afirmație își pierde negativitatea seacă, pentru că rezultatul rămas în mintea persoanei care a suportat acel *pathos* al uimirii poate fi exprimat doar prin: Acum știu ce înseamnă să nu știi; *acum* știu că nu știu. Tocmai din experiența faptului de a nu ști, în care se revelează unul din aspectele esențiale ale condiției umane pe pământ, apar întrebările ultime și nu din faptul raționalizat, demonstrabil că există lucruri pe care omul nu le știe, pe care cei ce cred în progres speră să le rezolve într-o zi sau pe care pozitivisti le consideră irelevante. Prin punerea întrebărilor ultime, fără răspuns, omul se instituie ca ființă interogativă. Acesta e

motivul pentru care știința, care pune întrebări la care se poate răspunde, își datorează originea filosofiei, o origine care rămâne sursa ei permanentă de-a lungul generațiilor. Dacă omul și-ar pierde cândva această facultate de a pune întrebările ultime, și-ar pierde prin aceasta și capacitatea de a pune întrebările la care se poate răspunde. Ar înceta să mai fie o ființă interogativă – ceea ce n-ar fi doar sfârșitul filosofiei, ci și al științei. În ce privește filosofia, dacă e adevărat că începe cu *thaumazein* și sfârșește cu muțenia, atunci ea se încheie exact acolo unde a început. Începutul și sfârșitul sunt aici una, ceea ce reprezintă cel mai radical dintre așa-zisele cercuri vicioase ce pot fi găsite în atâtea argumente strict filosofice.

Acest șoc filosofic despre care vorbește Platon se infiltrează în toate marile filosofii și îl despart pe filosoful care-l trăiește de cei cu care trăiește. Iar diferența dintre filosofi, care sunt puțini, și mulțime nu e în niciun caz – așa cum Platon a arătat deja – faptul că majoritatea nu știe nimic despre acel *pathos* al uimirii, ci mai degrabă că refuză să-l îndure. Acest refuz este exprimat în *doxazein*, în formarea de opinii despre lucruri asupra cărora omul nu poate avea opinii pentru că standardele comune și comun acceptate ale simțului comun nu se aplică aici. *Doxa*, cu alte cuvinte, ar putea deveni opusul adevărului fiindcă *doxazein* este într-adevăr opusul lui *thaumazein*. Opiniile nu sunt potrivite atunci când privesc acele subiecte pe care le cunoaștem numai în uimirea mută față de ceea ce este.

Filosoful, care este, așa-zicând, expert în uimire și în punerea întrebărilor stârnite de uimire – și la acest lucru face aluzie Nietzsche atunci când spune că filosoful e omul în jurul căruia se petrec tot timpul lucruri extraordinare –, se află într-un dublu conflict cu polisul. De vreme ce experiența lui cea mai importantă e lipsa de cuvinte, el se plasează în afara spațiului politic în care cea mai înaltă facultate umană este însăși vorbirea – *logon echōn* este ceea ce face din om un *zoon politikon*, o ființă politică. Mai mult, șocul filosofic îl lovește pe

om în singularitatea sa, adică nu în egalitatea sa cu ceilalți și nici în absoluta sa distincție față de ei. În acest șoc, omul ca singularitate este, într-un fel, confruntat preț de o clipă cu întregul universului, așa cum va mai fi confruntat doar în momentul morții sale. El se înstrăinează, oarecum, de cetatea oamenilor, care nu pot privi decât cu suspiciune orice are legătură cu omul ca singularitate.

Dar mai rău prin consecințele sale este celălalt conflict care amenință viața filosofului. De vreme ce *pathos*-ul uimirii nu e străin oamenilor, ci dimpotrivă, e una dintre cele mai generale caracteristici ale condiției umane, și de vreme ce pentru cei mulți calea de ieșire din această stare este să-și formeze opinii acolo unde nu e cazul, filosoful va intra inevitabil în conflict cu aceste opinii, pe care le consideră inacceptabile. Și cum propria experiență a lipsei de cuvinte se exprimă doar prin punerea de întrebări fără răspuns, el are într-adevăr un dezavantaj decisiv atunci când se întoarce la sfera politică. E singurul care nu știe, singurul care nu are nicio *doxa* distinctă și clar definită pentru a concura celelalte opinii, despre adevărul sau neadevărul cărora simțul comun vrea să decidă – adică acel al șaselea simț pe care nu numai că-l avem cu toții în comun, dar care ne poziționează în lumea comună, făcând-o astfel cu putință. Dacă filosoful începe să vorbească în această lume a simțului comun, căreia îi aparțin și prejudecățile și judecățile noastre comun acceptate, va fi întotdeauna tentat să vorbească în termeni ai non-sensului sau – pentru a-l parafraza pe Hegel – să întoarcă simțul comun cu susul în jos.

Acest pericol s-a ivit odată cu începutul marii noastre tradiții filosofice, cu Platon și, într-o mai mică măsură, cu Aristotel. Filosoful – mai mult decât conștient, ca urmare a procesului lui Socrate, de incompatibilitatea inerentă dintre experiența filosofică fundamentală și experiența politică fundamentală – a generalizat șocul inițial și inițiativ al lui *thaumazein*. Atitudinea socratică s-a pierdut în acest proces nu fiindcă Socrate n-a lăsat nicio scriere sau pentru că Platon

l-a distorsionat cu bună știință, ci pentru că intuiția socratică, ivită dintr-o relație încă intactă între experiența politică și cea specific filosofică, s-a pierdut. Căci ceea ce este adevărat despre această uimire, cu care începe întreaga filosofie, nu este adevărat pentru dialogul solitar care i-a urmat. Singurătatea, sau dialogul gândirii celor doi-într-unul, e parte integrantă a ființării și a locuirii împreună cu ceilalți, și în această singurătate nici filosoful nu poate face altceva decât să-și formeze opinii – și el ajunge la propria-i *doxa*. Deosebirea față de concetățenii săi nu este că posedă vreun adevăr special la care mulțimea nu are acces, ci faptul că el rămâne mereu gata să suporte *pathos*-ul uimirii, evitând astfel dogmatismul simplilor purtători de opinii. Pentru a putea intra în competiție cu acest dogmatism din *doxazein*, Platon a propus prelungirea indefinită a uimirii mute aflate la începutul și la sfârșitul filosofiei. El a încercat să transforme într-un mod de viață (*bios theōrētikos*) ceea ce nu poate fi decât un moment trecător sau, pentru a folosi metafora platoniciană, scânteia zburătoare dintre două cremenii. În această încercare, filosoful se instituie pe sine, își bazează întreaga existență pe acea singularitate pe care a trăit-o când a suportat acel *pathos* al uimirii. Prin acest gest el distruge pluralitatea condiției umane în sine însuși.

E limpede că această evoluție, a cărei cauză originală a fost politică, a devenit de mare importanță pentru filosofia lui Platon în general. Ea e deja manifestă în deviațiile curioase de la concepția originală ce pot fi găsite în doctrina sa a ideilor, deviații datorate exclusiv, cred, dorinței sale de a face filosofia utilă pentru politică. Dar ea a fost, desigur, de o importanță mai mare pentru filosofia politică propriu-zisă. Pentru filosof, politica – dacă nu socotim această sferă sub demnitatea sa – a devenit câmpul în care sunt luate în grijă necesitățile elementare ale vieții umane și căruia i se aplică standarde filosofice absolute. De fapt, politica nu s-a putut conforma niciodată acestor standarde și de aceea a fost socotită în general o preocupare non-etică, judecată ca atare nu numai

de către filosofi, ci și de mulți alții în secolele ce au urmat, când rezultatele filosofice, formulate la început în opoziție cu simțul comun, au fost absorbite de opinia publică a celor educați. Politica și guvernarea sau conducerea au fost identificate, ambele fiind socotite un reflex al ticăloșiei proprii naturii umane, la fel cum șirul faptelor și suferințelor umane era privit ca un reflex al naturii umane păcătoase. Totuși, în timp ce statul ideal inuman al lui Platon n-a devenit niciodată realitate, utilitatea filosofiei trebuind să fie apărută de-a lungul secolelor – de vreme ce în acțiunea politică efectivă s-a dovedit total inutilă –, filosofia i-a făcut un serviciu semnificativ omului occidental. Pentru că Platon a deformat, într-un sens, filosofia în scopuri politice, ea a continuat să ofere standarde și reguli, etaloane și măsuri cu care mintea omenească a putut cel puțin încerca să înțeleagă ce se întâmplă în sfera treburilor omenești. Și tocmai această utilitate pentru înțelegere s-a sfârșit odată cu apropierea epocii moderne. Scrierile lui Machiavelli sunt primul semn al acestei epuizări, iar la Hobbes găsim, pentru prima dată, o filosofie care nu mai are nevoie de filosofie, ci pretinde că purcede din ceea ce simțul comun ia drept ceva de la sine înțeles. Marx, care este ultimul filosof politic al lumii occidentale și care mai descinde încă din tradiția începută odată cu Platon, a încercat în cele din urmă să răstoarne această tradiție, categoriile sale fundamentale și ierarhia valorilor sale. Cu această răsturnare, tradiția a ajuns, într-adevăr, la capăt.

Remarca lui Tocqueville potrivit căreia, „pe măsură ce trecutul încetează să-și arunce lumina înspre viitor, mintea omului rătăcește în obscuritate” a fost scrisă într-o situație în care categoriile filosofice ale trecutului nu mai erau suficiente pentru a înțelege. Trăim astăzi într-o lume în care nici măcar simțul comun nu mai are sens. Epuizarea simțului comun în lumea de azi semnalează că filosofia și politica, în ciuda vechiului lor conflict, au suferit aceeași soartă. Ceea ce înseamnă că problema filosofiei și politicii, sau necesitatea

unei noi filosofii politice din care ar putea apărea o nouă știință a politicii, este din nou la ordinea zilei.

Filosofia, filosofia politică ca și toate celelalte ramuri ale sale, nu va putea tăgădui niciodată că-și are originea în *thaumazein*, în uimirea față de ceea ce este ca atare. Dacă, în ciuda înstrăinării lor necesare de viața de zi cu zi a treburilor omenești, filosofii vor ajunge vreodată la o adevărată filosofie politică, ar trebui să facă în așa fel încât pluralitatea oamenilor, din care ia naștere întreaga sferă a treburilor omenești – în măreția și în micimea sa –, să devină obiectul mirării lor. Biblic vorbind, ei ar trebui să accepte – așa cum acceptă în uimirea lipsită de cuvinte miracolul universului, al omului și al ființei – miracolul că Dumnezeu nu a creat Omul, ci „bărbat și femeie a creat El”. Ar trebui să accepte, depășind resemnarea slăbiciunii umane, faptul că „nu e bine pentru om să fie singur”.^[37]

Tradiția gândirii politice

Deși vorbim despre sfârșitul tradiției, nu vrem câtuși de puțin să negăm faptul că mulți oameni, poate chiar majoritatea (deși de acest lucru mă îndoiesc), trăiesc încă în conformitate cu standardele tradiționale. Ceea ce contează este faptul că, începând din secolul al XIX-lea, tradițiile au rămas impenetrabil tăcute ori de câte ori s-au confruntat cu probleme specific moderne, precum și faptul că, pretutindeni unde este modernă și a trecut prin transformările aduse de industrializare și de egalitatea universală, viața politică a nesocotit constant propriile standarde. Situația a fost intuită de marii pesimiști ai istoriei, găsindu-și cea mai însemnată exprimare, chiar dacă nu și cea mai dramatică, în opera lui Jacob Burckhardt. Mai surprinzător e însă faptul că primele prevestiri ale inevitabilei catastrofe – nu în sens fizic sau strict politic, ci în sensul unei iminente rupeți a continuității tradiției – le găsim în mijlocul secolului al XVIII-lea, la Montesquieu și, ceva mai târziu, la Goethe. Deși niciunul n-a fost acuzat vreodată că ar fi un profet al pieirii, amândoi s-au exprimat fără echivoc asupra subiectului.

Montesquieu scrie în *Spiritul legilor*. „Majoritatea popoarelor Europei sunt conduse, încă, de obiceiuri. Dar dacă printr-un lung abuz de putere, dacă printr-o mare cucerire, s-ar institui la un moment dat despotismul, n-ar mai exista nici obiceiuri

și nici putere pentru a-i rezista.” Montesquieu se temea că obiceiurile au rămas singurii factori stabilizatori în societatea secolului al XVIII-lea și că legile – care, potrivit lui, „guvernează acțiunea cetățenilor”, stabilizând astfel corpul politic așa cum obiceiurile stabilizează societatea – și-au pierdut validitatea. După nici treizeci de ani, Goethe îi scrie lui Lavater într-o dispoziție similară: „Precum un mare oraș, lumea noastră morală și politică e subminată de căi subterane, de pivnițe și canale, la ale căror conexiuni și amplasări nimeni nu pare să reflecteze sau să se gândească; cei care știu însă câte ceva despre ele vor socoti mult mai lesne de înțeles că aici sau acolo, acum sau mai târziu, pământul se surpă, fumul se ridică printr-o crăpătură și se aud voci stranii.” Ambele fragmente sunt scrise înainte de Revoluția Franceză, și a fost nevoie de peste 150 de ani pentru ca obiceiurile societății europene să facă loc, în cele din urmă, acestei lumi subterane, care s-a ridicat la suprafață făcându-și auzit glasul în concertul politic al lumii civilizate. Abia atunci putem spune, cred, că epoca modernă, începută în secolul al XVII-lea, a dat cu adevărat naștere lumii moderne în care trăim astăzi.

Ține de natura tradiției să fie acceptată sau absorbită, cum s-ar zice, de simțul comun, care ordonează datele particulare și idiosincratice ale celorlalte simțuri ale noastre, alcătuind lumea pe care o locuim împreună și o stăpânim în comun. În acest înțeles general, simțul comun indică faptul că în condiția umană a pluralității oamenii își verifică datele oferite de simțurile particulare în raport cu datele comune ale celorlalți (exact așa cum vederea, auzul și alte percepții ale simțurilor țin de condiția umană în singularitatea sa și garantează că omul poate înțelege singur: pentru percepția *perse*, el n-are nevoie de ceilalți). Indiferent dacă spunem că domeniul său specific de competență îl reprezintă pluralitatea oamenilor sau caracterul comun al lumii oamenilor, simțul comun operează evident mai ales în domeniul public al politicii și al moravurilor, și tocmai acest domeniu suferă

atunci când simțul comun și judecățile lui de la sine înțelese nu mai funcționează, nu mai au sens.

Din punct de vedere istoric, simțul comun este, ca și tradiția, de origine romană. Nu înseamnă că grecilor și iudeilor le-ar fi lipsit simțul comun, dar numai romanii l-au dezvoltat într-atât încât să devină criteriul principal în organizarea treburilor public-politice. Odată cu romanii, amintirea trecutului a devenit o chestiune de tradiție, și tocmai în simțul tradiției s-a găsit dezvoltarea simțului comun expresia cea mai importantă. De atunci, simțul comun a fost legat și alimentat de tradiție, astfel încât, atunci când standardele tradiției încetează să mai aibă sens și să mai servească drept reguli generale sub care pot fi subsumate toate exemplele particulare, sau majoritatea lor, simțul comun se atrofiază inevitabil. Totodată, trecutul, amintirea a ceea ce avem în comun ca origine comună, e amenințat de uitare. Judecățile simțului comun atașate tradiției extrăgeau și salvau din trecut tot ce era conceptualizat de tradiție și deopotrivă încă aplicabil la condițiile prezentului. Această metodă „practică”, de bun-simț, a reamintirii nu cerea niciun efort, ea ne era dată ca moștenire comună, într-o lume comună. Prin urmare, atrofierea sa a generat imediat o atrofiere a dimensiunii trecutului, inițiind mișcarea insinuantă și irezistibilă a superficialității care întinde un văl al lipsei de sens asupra tuturor sferelor vieții moderne.

În mare măsură, așadar, existența însăși a tradiției a avut drept rezultat o periculoasă identificare a ei cu trecutul. Această identificare, înrădăcinată în simțul comun, s-a dovedit prin extraordinara soliditate a capacității de cuprindere a categoriilor tradiționale în raport cu multe schimbări, dintre cele mai radicale câteodată. Ce poate fi mai impresionant decât supraviețuirea lor de la declinul Greciei la ridicarea Romei, de la căderea Imperiului Roman la completa lor absorbție (din punctul de vedere al tradiției gândirii politice) în doctrina creștină? Schimbările radicale din trecutul nostru istoric sunt mai mari – deși s-ar putea ca noi

să fim cei mai proști judecători în această privință – decât tot ce s-a întâmplat de la începutul epocii moderne, în ciuda faptului că revoluțiile politică și industrială din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au pus sub semnul întrebării toate standardele morale și politice tradiționale. Dimensiunea schimbărilor revoluționare moderne este mult mai profundă doar când o măsurăm în termenii tradiției, nu și când o comparăm cu răsturnările politice majore ale istoriei noastre.

Sfârșitul tradiției noastre nu reprezintă, desigur, nici sfârșitul istoriei și nici al trecutului, în general vorbind. Istoria și tradiția nu sunt unul și același lucru. Istoria are multe începuturi și multe sfârșituri, fiecare sfârșit fiind un nou început, fiecare început însemnând un sfârșit a ceea ce a fost înainte. Mai mult, putem data tradiția cu mai multă sau mai puțină certitudine, dar nu ne mai putem data istoria. Conștiința istorică modernă (și e îndoielnic că vreo altă perioadă a trecutului a cunoscut ceva similar) a început și și-a găsit expresia definitivă atunci când, acum mai puțin de 200 de ani, vechea practică a numărării secolelor dintr-un punct clar definit – întemeierea Romei, de pildă, sau anul nașterii lui Iisus – a fost abandonată pentru numărătoarea înainte și înapoi de la anul unu (*cf* Cullmann, *Christ and Time*, Philadelphia, 1950). Decisiv în această practică nu e faptul că nașterea lui Iisus apare ca moment de cotitură al istoriei lumii (multe secole precedente au privit-o astfel într-un chip mai hotărât și mai plin de semnificație, fără să ducă totuși la această cronologie modernă), ci că atât trecutul, cât și viitorul trimit acum la o infinitate a timpului, în care putem spori trecutul la fel cum putem spori viitorul. Această dublă perspectivă către infinit, care corespunde mai bine noii noastre conștiințe istorice, nu numai că într-un fel contrazice mitul biblic al creației, dar elimină totodată mult mai vechea și mai generală întrebare dacă timpul istoric ca atare poate avea un început. Prin propria sa cronologie, modernitatea a instaurat un fel de nemurire terestră potențială pentru umanitate.

Doar o parte relativ mică a acestei istorii a fost conceptualizată în tradiția noastră, a cărei importanță constă în faptul că orice trăire, gând sau faptă ce nu intra în categoriile și standardele prescrise, formulate de la începutul ei, era în pericol constant de a fi uitată. Sau, dacă acest pericol era preîntâmpinat prin poezie și religie, ceea ce nu era conceptualizat rămânea cu certitudine neclar în tradiția filosofică, și astfel, oricât de glorios sau pios ar fi fost păstrat în memorie în alte chipuri, lipsit de acea influență formativă și directă pe care doar tradiția (nu și puterea de convingere a frumuseții sau forța de penetrare a pietății) o poate purta și transmite secolelor următoare. Lipsurile tradiției noastre cu privire la istoria noastră sunt mai pronunțate în tradiția gândirii politice decât în tradiția filosofică în general. Am putea lesne și cu folos enumera în detaliu acele experiențe politice ale umanității occidentale care nu și-au găsit locul – au rămas orfane, cum ar veni în gândirea politică tradițională. Printre ele se află experiența timpurie a grecilor din perioada premergătoare polisului, așa cum a existat ea în lumea homerică în înțelesul conferit măreției faptelor și întreprinderilor umane, care și-a găsit eco-ul în istoriografia greacă. La începutul lucrării sale, Tucidide spune că povestește istoria războiului peloponezic pentru că, din punctul său de vedere, a fost „cea mai mare frământare în lumea elenică și... pentru cea mai mare parte a omenirii”. Herodot scrie nu numai pentru a salva de la uitare tot ce au făcut acei oameni, ci și pentru a împiedica faptul ca acțiuni mărețe și minunate să rămână fără cinstirea cuvenită. Cinstire necesară din cauza fragilității acțiunii omenești, singura, între toate celelalte tipuri de realizări ale omului, mai trecătoare decât viața însăși, puternic dependentă de pomenirea ei în cinstirea adusă de poeți sau în consemnările istoricilor, ale căror opere, deși nu erau încă socotite mai mărețe decât faptele în sine, au fost întotdeauna recunoscute ca mai durabile.

Eroul, „mare în faptă și în vorbă”, cum era numit Ahile,

avea nevoie de un poet – nu profet, ci vizionar –, al cărui dar divin vede în trecut ceea ce merită spus prezentului și viitorului. Acest trecut al Greciei din perioada premergătoare polisului e sursa vocabularului politic grecesc care mai supraviețuiește încă în toate limbile europene; cu toate acestea, tradiția filosofiei politice, care a început în momentul decăderii incipiente a vieții polisului grec, nu putea decât să formuleze și să categorisească aceste experiențe timpurii în termenii polisului, cu rezultatul că însuși cuvântul „politică” derivă din această formă specifică de viață politică și trimite la ea, proiectând asupra-i un fel de validitate universală. Din sensurile originare ale unor termeni precum *archein* și *prattein* s-au păstrat numai urme rudimentare, astfel încât, fie că știm, fie că nu, când vorbim sau ne gândim la acțiune, care la urma urmei este unul dintre cele mai importante concepte, ba poate chiar conceptul central al științei politice, avem în minte un sistem categorial de mijloace și scopuri, de conducere și supunere față de conducere, de interese și standarde morale. Acest sistem își datorează existența începutului filosofiei politice tradiționale, dar în el cu greu își găsește loc spiritul întreprinzător care inițiază o acțiune și o urmărește, împreună cu ceilalți, până la încheierea sa, spirit ce însuflețea cândva cuvinte precum *archein* și *prattein*. În greaca clasică, *arche* are două înțelesuri, „început” și „conducere”, dar anterior indica faptul că cine începe o acțiune este conducătorul firesc al acelei acțiuni care, pentru a fi realizată, reclamă în mod necesar *prattein* din partea celor ce-l urmează pe inițiator.

Aspectul esențial este presupunerea că numai faptele umane posedau și vădeau o măreție specifică proprie, astfel încât pentru justificarea lor nu era necesar un „scop”, un *telos* suprem, ba nu putea fi nici măcar folosit. Nimic nu e mai străin de experiența faptelor umane în perioada premergătoare polisului decât definiția aristotelică a lui *praxis*, care a dominat autoritar întreaga tradiție: „pentru că, legat de onoare sau dezonoare, acțiunile nu diferă atât prin

ele însele, cât în finalitate și cauză finală” (*Politica*, VII, 1333 a 9—10^[38]). Diferența dintre lucrurile date de la natură ca parte a universului (dar și universul însuși) și treburile omenești care-și datorează existența omului nu era că ultimele sunt mai puțin mărețe, ci că nu sunt nemuritoare. Nici moralitatea omului, nici fragilitatea treburilor omenești nu reprezentau încă argumente împotriva măreției omului și a potențialei măreții a faptelor sale. Gloria, posibilitatea specific umană a nemuririi, se datora tuturor lucrurilor care vădeau măreție. În simțul lor pentru măreția faptelor umane și a evenimentelor, istoricii greci, Tucidide nu mai puțin decât Herodot, erau descendenți ai lui Homer și Pindar. Când consemnau acele lucruri care, datorită măreției lor, trebuiau salvate de uitare pentru posteritate, ei nu erau preocupați de grija istoricului modern de a explica și de a prezenta un flux continuu de întâmplări. La fel ca poeții, ei își spuneau poveștile de dragul gloriei omenești; în acest sens, poezia și istoria au încă, în esență, aceeași temă: acțiunile oamenilor, care le determină viețile și din care se alcătuiește destinul lor bun sau rău (*cf.* Aristotel, *Poetica*, VI 1450 a12—13). Sentimentul că măreția omenească se poate revela doar în faptă și suferință apare încă în noțiunea lui Burckhardt de „măreție istorică” și a fost întotdeauna prezent în poezie și teatru. Dar acest lucru n-a fost niciodată luat în considerare de tradiția gândirii noastre politice, care a început după ce idealul eroului, al „celui mare în faptă și în vorbă”, a lăsat locul omului de stat înțeles ca legiuitor, a cărui funcție nu era să acționeze, ci să impună reguli permanente circumstanțelor schimbătoare și treburilor instabile ale oamenilor care acționează.

Această izolare manifestată de tradiția noastră încă de la început față de experiențele politice ce nu intrau în cadrul său – chiar dacă erau experiențe ale trecutului său direct, astfel încât vocabularul ei trebuia reinterpretat, cuvintele trebuind să primească noi înțelesuri – a rămas una din caracteristicile sale remarcabile. Simpla tendință de a exclude tot ce nu era compatibil cu ea s-a transformat într-o mare putere de

excludere, care a păstrat neștirbită tradiția în confruntarea sa cu toate experiențele noi, contradictorii sau divergente. De fapt, tradiția nu putea împiedica apariția acestor experiențe și exercitarea influenței lor formative asupra vieții spirituale efective a umanității occidentale. Uneori, această influență era cu atât mai mare cu cât nu exista niciun gând limpede care să-i corespundă și să-i servească drept bază de dispută sau reconsiderare, astfel încât conținutul său era socotit de la sine înțeles. Este și cazul modului nostru de a înțelege tradiția însăși, a cărei origine e romană și se bazează pe o experiență politică specific romană, deși abia dacă joacă vreun rol în istoria gândirii politice.

În puternic contrast cu experiența perioadei timpurii premergătoare polisului, ca și a perioadei polisului grec, stă experiența romană potrivit căreia acțiunea politică constă în întemeierea și apărarea lui *civitas*. Într-un sens, credința în caracterul sacru al acestei întemeieri ca forță constrângătoare pentru toate generațiile următoare corespunde unei experiențe politice specific grecești din care, prin doar câteva surse ale literaturii grecești, aflăm ce rol important trebuie să fi jucat ea în viața orașelor-state din Grecia: experiența colonizării, plecarea cetățenilor din căminul lor, căutarea unui nou pământ și în cele din urmă întemeierea unui nou polis. Acesta este sensul veșnic prezent al suferințelor și rătăcirilor povestite în *Eneida*, care au un singur țel și se încheie odată cu întemeierea Romei, *dutn conderet Urbem*, eveniment pe care Vergilius îl rezumă la începutul epopeii sale într-un singur vers: *tantae molis erat Romanam condere gentem* (I, 35) – „trude așa mari trebuiau spre-a naște poporul roman”^[39] –, reluat deopotrivă de poeții și istoricii romani ca început al istoriei lor; astfel încât prin legenda întemeietoare a *Eneidei* populația romană s-a legat de istoria Greciei, la fel cum a învățat propriul alfabet din colonia grecească Cumae. Această legătură a fost stabilită cu o precizie pentru care trebuie să fim veșnic recunoscători, minunându-ne mereu de o istorie care aparent n-a pierdut

niciodată din vedere, sau n-a uitat, sau n-a lăsat să rămână fără consecințe nimic din ce era socotit cu adevărat măreț. Odată cu preluarea experienței grecești a colonizării, pierdută pentru gândirea greacă, istoria romană a încorporat și experiența politică negrecească a caracterului sacru al căminului și familiei, de care grecii s-au izbit la Troia și care se păstrează în cinstirea pe care Homer o aduce lui Hector, în despărțirea sa de Andromaca și în moartea sa, care, spre deosebire de cea a lui Ahile, n-a fost închinată propriei glorii nemuritoare, ci a reprezentat o jertfă adusă cetății și familiilor sale, vetrei și căminului, adică ceea ce mai târziu va fi circumscris de cuvântul *pietas*, pietatea plină de respect față de conținutul efectiv al religiei romane: zeii căminului (*penates*), care aparțin familiei și cetății. *Eneida* glăsuiește că și cum Hector ar fi fost cel menit să sufere soarta lui Ulise, în sensul că rezultatul rătăcirilor nu este o întoarcere, ci întemeierea unui nou cămin, prin care atât întemeierea cât și căminul dobândesc o nouă și decisivă forță.

Întrucât colonizarea greacă a devenit evenimentul politic central pentru romani, Roma n-a reușit, spre deosebire de cetățile grecești, să repete propria întemeiere prin crearea de colonii. Întemeierea Romei a rămas unică și irepetabilă: mlădițele sale în Italia au rămas sub jurisdicție romană, ceea ce nu s-a întâmplat cu nicio colonie grecească. Toată istoria Romei se bazează pe această întemeiere socotită un început pentru eternitate. Întemeiată pentru eternitate, Roma a rămas, chiar și pentru noi, singura Cetate Eternă. Această sanctificare a uriașului, aproape supraomenescului și deci legendarului efort de întemeiere, de ridicare a unei noi vetre și a unui nou cămin, a devenit piatra de temelie a religiei romane, în care activitatea politică și cea religioasă erau considerate a fi una. În cuvintele lui Cicero, „nu există domeniu în care virtutea să nu se apropie mai mult de esența divină (*numen*) decât întemeierea unei noi cetăți (*civitas*) sau apărarea cetăților deja întemeiate” (*De re publica*, VII, 12). Religia era puterea care asigura întemeierea oferind zeilor un

sălaş printre oameni. Zeii romani locuiau în templele Romei, spre deosebire de cei ai grecilor, care, deși ocroteau cetățile oamenilor și puteau sălășlui temporar în ele, își aveau propriul sălaş în Olimp, departe de locuințele muritorilor.

Această religie romană bazată pe întemeiere a făcut ca păstrarea celor transmise de străbuni, *maiores* sau cei mai bătrâni, să fie o datorie sfântă. Tradiția a devenit astfel sacră, influențând nu doar Republica Romană, ci supraviețuind și transformării acesteia în imperiu. Ea a menținut și transmis autoritatea bazată pe mărturia strămoșilor care au fost martori ai acestei întemeieri sacre. Religia, autoritatea și tradiția au devenit astfel inseparabile, exprimând sacra forță constrângătoare a unui început înzestrat cu autoritate, de care rămâneai legat prin puterea tradiției. Pretutindeni acolo unde *pax Romana* a Imperiului Roman a impus ceea ce în final a devenit civilizația occidentală, această trinitate romană a prins rădăcini, dimpreună cu concepția romană a comunității umane ca *societas*, trăirea laolaltă a *socii*-ilor, oameni aliați pe temeiul bunei-credințe. Dar deplina tărie a spiritului roman, sau tăria unei temelii suficient de solide pentru înălțarea unei comunități politice, s-a arătat abia după căderea Imperiului Roman, când noua Biserică creștină a devenit atât de profund romană, încât a reinterpretat învierea lui Cristos ca piatră de temelie pe care avea să fie așezată o altă instituție permanentă. Odată cu repetarea întemeierii Romei prin întemeierea Bisericii Catolice, marea trinitate politică romană religie-tradiție-autoritate a putut fi transmisă în era creștină, devenind un miracol de longevitate pentru o instituție, miracol comparabil doar cu cel al istoriei de o mie de ani a Romei antice.

Ca instituție publică ce a moștenit concepția politică romană a religiei, Biserica creștină a reușit să depășească puternica tendință antiinstituțională a crezului creștin, atât de evidentă în Noul Testament. Chemată de Constantin chiar înainte de căderea Romei să dobândească pentru imperiul în declin ocrotirea „celui mai puternic Zeu” și să întinerească

religia romană, ai cărei zei nu mai erau suficient de puternici, Biserica avea deja o tradiție proprie bazată pe viața și faptele lui Iisus relatate în Evanghelii. Piatra sa de temelie a devenit, și a rămas de atunci încoace, nu simpla credință creștină sau obediința iudaică față de legea divină, ci mai degrabă mărturia adusă de *auctores*, din care ea își extrage propria autoritate, transmițând-o (*trudere*) sub forma tradiției din generație în generație. Deoarece, în calitate de nouă ocrotitoare a Imperiului Roman, Biserica a păstrat neștirbită trinitatea esențialmente romană religie-autoritate-tradiție, ea a reușit să devină în cele din urmă moștenitoarea Romei, oferindu-le oamenilor „adunați laolaltă în Biserica creștină un sentiment al cetățeniei pe care nici Roma, nici municipalitatea nu le mai puteau oferi” (R.H. Barrow, *The Romans*, [1949], p. 194). Faptul că formula romană a putut supraviețui neștirbită în Evul Mediu creștin, prin simpla transformare a întemeierii Romei în întemeiere a Bisericii Catolice, este probabil cel mai mare triumf al spiritului roman. Ruptura adusă de Reformă în această tradiție n-a fost hotărâtoare, căci ea n-a pus la îndoială decât autoritatea Bisericii Catolice, nu și trinitatea religie – autoritate – tradiție. Ruptura a făcut posibile mai multe „biserici” în locul Bisericii Catolice unice, dar n-a abolit și nici n-a intenționat să abolească o religie bazată pe autoritatea celor care au fost martori ai întemeierii sale ca unic eveniment istoric și a căror mărturie este păstrată vie de tradiție. Dar, de atunci încoace, prăbușirea oricăreia dintre cele trei – religie, autoritate sau tradiție – a atras după sine și căderea celorlalte două. Fără confirmarea credinței religioase, nici autoritatea, nici tradiția nu sunt sigure. Fără susținerea mijloacelor tradiționale ale înțelegerii și judecării, atât religia cât și autoritatea sunt menite să se clatine. Și este o eroare a mișcării autoritare din gândirea politică să creadă că autoritatea poate supraviețui declinului religiei instituționale și rupturii în continuitatea tradiției. Toate trei au fost condamnate atunci când, odată cu începutul epocii moderne, vechea credință în caracterul sacru al întemeierii din trecutul

îndepărtat a făcut loc unei noi credințe în progres și în viitor ca progres nesfârșit, ale cărui posibilități nelimitate nu numai că nu puteau fi legate de nicio întemeiere trecută, dar nu puteau fi decât frânate în potențialitatea lor nelimitată de orice nouă întemeiere.

Transformarea acțiunii, menționată anterior, în conducere și supunere față de conducere – adică, în cei ce comandă și cei ce execută comenzile – este un rezultat inevitabil atunci când modelul pentru înțelegerea acțiunii e luat din spațiul privat al vieții domestice și transpus în spațiul public-politic unde are loc acțiunea propriu-zisă, ca activitate ce are loc numai între *persoane*⁽⁴⁰⁾. Înțelegerea acțiunii drept executare a ordinelor, și deci distincția, în sfera politică, între cei care *știu* și cei care *fac*, a rămas inherentă conceptului de conducere, fiindcă respectivul concept și-a croit drum în teoria politică prin evenimentele speciale trăite de filosof cu mult înainte să poată fi efectiv justificat prin experiența politică generală. Înainte să coincidă cu necesitățile politice în declinul și ruina corpurilor politice antice, dorința de a conduce a fost fie dorința tiranică de a domina, fie rezultatul incapacității filosofului de a-și pune de acord modul de viață și preocupările cu sfera public-politică, unde pentru el, ca și pentru ceilalți greci, posibilitățile specific umane se puteau manifesta în chip pe deplin adecvat. Conceptul de conducere, așa cum îl găsim la Platon și așa cum a dobândit autoritate în tradiția gândirii politice, are două surse distincte în experiența privată. Una dintre ele este experiența, împărtășită de Platon cu ceilalți greci, potrivit căreia a conduce însemna înainte de toate a conduce sclavi și se manifesta într-o relație de comandă și obediență stăpân-sclav. Cealaltă era nevoia „utopică” a filosofului de a deveni conducătorul cetății, adică de a impune cetății acele „idei” care pot fi sesizate doar în singurătate. Ele nu pot fi oferite mulțimii prin metoda convențională a persuasiunii, mod specific grecesc de a câștiga predominanță și proeminență, pentru că revelarea și

perceperea lor nu sunt comunicabile prin intermediul discursului și mai puțin prin tipul de discurs caracteristic persuasiunii.

Astfel, în timp ce consecințele experienței întemeierii au avut cea mai profundă influență, nu numai asupra sistemului nostru juridic, ci în primul rând asupra cursului istoriei noastre religioase și spirituale, semnificația sa politică ar fi fost pierdută dacă n-ar fi existat revoluțiile din secolul al XVIII-lea din Franța și America, care n-au fost doar jucate în costume romane, cum spunea Marx, ci au reînviat efectiv contribuția fundamentală a Romei la istoria occidentală. Entuziasmul stârnit cândva în inimile oamenilor de simplul cuvânt „revoluție” pornea din mândria și venerația față de măreția întemeierii, în timp ce motivul pentru care experiența întemeierii – în ciuda copleșitoare influențe a Romei asupra conceptelor noastre de tradiție și autoritate – abia dacă a influențat propria noastră tradiție de gândire politică rezidă, paradoxal, în respectul roman față de întemeiere, oriunde ar fi avut loc aceasta. Filosofia greacă, deși niciodată pe deplin acceptată și uneori chiar vehement contestată (în special de către Cicero), și-a impus totuși categoriile asupra gândirii politice pentru că romanii au recunoscut-o drept singura și deci eterna întemeiere a filosofiei, în același fel în care au cerut ca întemeierea Romei să fie recunoscută de întreaga lume drept singura și deci eterna întemeiere politică a lumii. Este o eroare să credem că ceea ce noi, în civilizația occidentală, numim tradiție – tradiție prăbușită sub ochii noștri la începutul epocii moderne – este identic cu societățile constrângător tradiționale ale popoarelor așa-zis primitive sau cu uniformitatea atemporală a civilizațiilor asiatice antice, deși este adevărat că prăbușirea tradiției noastre a determinat colapsul societăților tradiționale pretutindeni pe mapamond. Fără sanctificarea întemeierii ca eveniment unic de către romani, civilizația greacă, inclusiv filosofia greacă, n-ar fi devenit niciodată fundamentul unei tradiții, deși ar fi putut fi păstrate prin efortul unor învățați din Alexandria într-o

modalitate neconstrângătoare, neobligatorie. Propriu-zis, tradiția noastră începe cu acceptarea de către romani a filosofiei grecești ca fundament indiscutabil și imperios constrângător, ceea ce a făcut ca Roma să nu poată dezvolta o filosofie, nici măcar o filosofie politică, lăsând prin urmare experiența ei specific politică fără o interpretare adecvată.

Deși nu constituie preocuparea noastră directă, putem menționa în treacăt următorul lucru: consecințele concepției romane privitoare la tradiție n-au fost mai puțin hotărâtoare pentru istoria filosofiei decât pentru istoria gândirii politice. Spre deosebire de politică, unde trinitatea tradiție-autoritate-religie are o bază autentică în experiența întemeierii și apărării lui *civitas*, filosofia este, ca să spunem așa, antitraditională prin natura ei. Și așa a fost înțeleasă de Platon însuși, dacă dăm crezare propriei sale afirmații potrivit căreia originea filosofiei se află în *thaumazein*, a se minuna și a fi lovit de uimire, a o îndura, care reprezintă preocuparea filosofului (*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein, ou gar allē archē philosophias ē hautē – Theaitetos*, 155d), o afirmație care ulterior a fost citată aproape *ad litteram* de Aristotel, care i-a dat o interpretare diferită (*Metafizica*, I, 982 b9). Mai exact, când Platon a remarcat că originea filosofiei este acel *pathos* al uimirii față de tot ce este, el nu era conștient că tradiția, a cărei funcție principală este să ofere răspunsuri la toate întrebările canalizându-le spre categorii predeterminate, ar putea vreodată să amenințe existența însăși a filosofiei. Dar această amenințare este implicită la filosofi moderni precum Leibniz și Schelling (și explicită la Heidegger), atunci când declară că originea filosofiei se găsește în întrebarea fără răspuns: De ce există mai degrabă ceva decât nimic? Atacul violent al lui Platon la adresa lui Homer, care atunci era socotit de secole „educatorul întregii Elade”, reprezintă încă pentru noi cel mai uimitor semn al unei culturi conștiente de trecutul său, dar lipsite de orice înțeles al puterii constrângătoare a tradiției. Nimic fie și numai pe departe asemănător nu este de

conceput în literatura latină. Ce s-ar fi întâmplat însă cu filosofia dacă simțul roman al tradiției n-ar fi fost ținut constant sub control de filosofia greacă se poate vedea dintr-o remarcă făcută de Cicero într-una dintre lucrările sale așa-zis filozofice, unde exclamă (într-un context lipsit de relevanță): „Nu e o rușine pentru filosofi să pună la îndoială ceea ce nici măcar țărani nu socotesc îndoielnic?” (*De officiis*, III, 77) – de parcă n-ar fi fost din totdeauna treaba supărătoare a filosofului să pună la îndoială ceea ce fiecare dintre noi consideră de la sine înțeles în viața de zi cu zi și de parcă n-ar merita pus la îndoială sau cercetat în chip filosofic nimic din ce aparține, în cuvintele lui Kant, lucrurilor de la sine înțelese (*Selbstverständlichkeiten*) ale vieții sau lumii. Filosofia, oriunde și oricând a atins adevărata măreție, a trebuit să rupă chiar și cu propria tradiție, însă nu același lucru se poate spune despre gândirea politică, filosofia politică devenind astfel mai legată de tradiție decât orice altă ramură a metafizicii occidentale.

Nicăieri, poate, nu sunt mai evidente lipsurile tradiției noastre în ceea ce privește șirul experiențelor politice efective ale lumii occidentale decât în abandonarea tăcută de către scolastică a experiențelor politice centrale ale creștinismului timpuriu. Odată ce Augustin a devenit neoplatonician, iar Toma d'Aquino, neoaristotelician, filosofii lor politice au extras din Evanghelii numai acele caracteristici care au corespuns, precum *civitas terrena* și *civitas Dei*, dihotomiei platoniciene dintre viața trăită în „peștera” treburilor omenești și viața trăită în lumina puternică a adevărului „ideilor”; sau dihotomiei dintre *vita activa* și *vita contemplativa*, derivată din ierarhia aristotelică în care *bios politikos* este inferioară lui *bios theōrētikos* – pentru că numai *theōrein*, adică „vederea” care duce la cunoaștere, are demnitate în sine, în timp ce acțiunea este întotdeauna un mijloc pentru altceva. Nu intenționez să neg aici faptul că respectivele dihotomii au căpătat un sens cu totul diferit în filosofia creștină sau că noțiunile de *civitas Dei* și *vita contemplativa* semănau în

esență prea puțin cu noțiunile anterioare ale filosofiei antice. Esențial e mai degrabă faptul că acele experiențe care nu se încadrau în aceste dihotomii descrise de filosofii politice ale lui Platon și Aristotel pur și simplu nu intrau deloc în spațiul teoriei politice, ci rămâneau legate de o sferă religioasă în care își pierdeau treptat orice importanță pentru acțiune până la a deveni, odată cu secularizarea, pioase banalități.

Acesta a fost cazul cu concluzia unică și îndrăzneată pe care Iisus din Nazaret a tras-o din acea dilemă a acțiunii umane care a marcat în egală măsură politica antică și considerațiile istorice moderne. Incertitudinea acțiunii umane, în sensul că nu știm niciodată cu adevărat ce facem în momentul în care începem să acționăm în cadrul păienjenişului de interrelații și dependențe mutuale ce alcătuiește câmpul acțiunii, era socotită de filosofia antică argumentul suprem împotriva seriozității treburilor omenești. Mai târziu, această incertitudine a determinat cunoscutele afirmații proverbiale că oamenii care acționează se mișcă într-o plasă de greșeli și de vinovăție inevitabilă. Deja filosofia medievală, și chiar mai mult decât ea filosofia creștină în» epoca modernă, au văzut mâna providenței în faptul că, în cuvintele lui Bossuet, nu există „nicio putere umană care să nu promoveze, împotriva propriei voințe, alte planuri decât ale sale” (*Discours sur l’histoire universelle*, III, 8); iar la Kant și Hegel o forță secretă operând în spatele omului, „șiretenia naturii” sau „viclenia rațiunii”, a fost necesară pe post de *deus ex machina* pentru a demonstra că istoria, făcută de oameni care nu știu niciodată ce fac și care sfârșesc întotdeauna prin a dezlănțui oarecum altceva decât intenționau sau urmăreau să se întâmple, poate avea totuși un înțeles, poate constitui încă o poveste cu sens. Acestei preocupări tradiționale pentru „puterea superioară” – căreia cei ce acționează știu că-i sunt supuși și în comparație cu care faptele umane par să fie numai mișcările făcute în joacă de un zeu care trage sforile unor marionete (Platon, *Legile*, VII, 803) sau mișcările urzite de providența divină – i se

opune interesul politic imediat de a găsi, în natura acțiunii umane însăși, un remediu care să ferească traiul laolaltă al oamenilor de nesiguranța sa fundamentală și de inevitabilele sale greșeli și inevitabila sa vinovăție. Iisus a găsit acest remediu în capacitatea umană de a ierta, care se bazează pe aceeași înțelegere a faptului că în timp ce acționăm nu știm niciodată ce facem (Luca 23:34), astfel încât, de vreme ce nu putem să nu acționăm atâta vreme cât trăim, nu trebuie nici să încetăm vreodată să iertăm (Luca 17:3—4). El a mers până într-acolo încât a negat explicit că iertarea ar fi prerogativa unică a lui Dumnezeu (Luca 5:21—24), îndrăznind să creadă că îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatele oamenilor poate depinde în cele din urmă de bunăvoința omului de a ierta greșelile altora (Matei 6:14—15).

Marea îndrăzneală și unica mândrie a acestui concept al iertării ca relație de bază între oameni nu constă în aparenta transformare a flagelului vinovăției și păcatului în posibilele virtuți ale generozității și solidarității. Ci mai degrabă în aceea că iertarea încearcă ceva aparent imposibil, să desfacă ceea ce a fost făcut, și că reușește să creeze un nou început acolo unde începuturile păreau să nu mai fie cu putință. Faptul că oamenii nu știu ce fac în raport cu ceilalți, că pot intenționa să facă bine, dar fac rău (sau invers), precum și că în acțiunea lor aspiră totuși la aceeași împlinire a intenției care le dovedește destoinicia în interacțiunea cu lucrurile naturale, materiale a fost una dintre temele principale ale tragediei începând cu Antichitatea greacă. Tradiția n-a pierdut niciodată din vedere acest element tragic al oricărei acțiuni și nici n-a ratat înțelegerea faptului, de obicei într-un context non-politic, că iertarea este printre cele mai importante virtuți umane. Abia odată cu asaltul brusc și amețitor al enormelor progrese tehnice de după revoluția industrială a căpătat experiența fabricării acea importanță care a permis ca incertitudinile acțiunii să fie uitate cu totul; abia atunci a putut începe discuția despre „facerea viitorului” și „construirea și ameliorarea societății”, de parcă ar fi fost vorba

de fabricarea scaunelor sau de construirea și ameliorarea caselor.

Ceea ce s-a pierdut în tradiția gândirii politice, supraviețuind doar în tradiția religioasă, unde era valabilă pentru *homines religioși*, a fost relația dintre a face și a ierta ca element constitutiv al interacțiunii dintre oamenii prinși în acțiune, care reprezenta noutatea specific politică, distinctă de cea religioasă, a învățăturilor lui Iisus. (Singura expresie politică a iertării este dreptul pur negativ de a grația, prerogativa șefilor de stat în toate țările civilizate.) Acțiunea, care este înainte de toate începutul a ceva nou, posedă calitatea autodistructivă de a genera formarea unui lanț de consecințe imprevizibile ce tind să-l lege veșnic pe agent. Fiecare dintre noi știe că e simultan agent și victimă în acest lanț de consecințe, pe care anticii îl numeau „destin”, creștinii – „providență”, și pe care noi, modernii, l-am tratat cu aroganță numindu-l simplă „șansă”. Iertarea este singura acțiune strict umană care ne eliberează pe noi și pe ceilalți de lanțul și tiparul consecințelor determinate de acțiunile noastre; ca atare, iertarea este o acțiune ce garantează continuitatea capacității de a acționa, de a începe din nou, pentru fiecare ființă umană care, fără a ierta și a fi iertată, ar semăna cu acel personaj de basm căruia i se îndeplinește o dorință și care apoi e pedepsit pe veci de îndeplinirea ei.

Modul nostru de a înțelege tradiția și autoritatea își află originea în actul politic al întemeierii, care, așa cum am spus deja, a supraviețuit numai în marile revoluții ale secolului al XVIII-lea. Cele câteva definiții filosofice ale omului care iau în considerare nu doar oamenii trăind laolaltă în interdependență reciprocă, potrivit modelului aristotelic, ci și omul ca ființă care acționează apar în afara contextului filosofiei politice, chiar și când autorii lor se întâmplă să se fi ocupat în mod specific cu politica. Este cazul afirmației lui Augustin: *Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fruit* (Ca să existe început, omul a fost creat din nimic), care

ar lega acțiunea, capacitatea de a începe, de faptul că fiecare ființă umană este deja de la natură un nou început care n-a mai existat niciodată și nu s-a mai văzut pe lume. Dar acest concept al omului ca început a rămas fără consecințe pentru filosofia politică a lui Augustin sau pentru modul în care a înțeles el *civitas terrena*. Iar Kant nu s-a gândit niciodată că teoria sa privind activitatea mentală ca spontaneitate, prin care el înțelegea atât capacitatea de a începe o nouă linie de gândire, cât și pe cea de a forma judecăți sintetice – adică judecăți nededuse din fapte deja existente sau din reguli impuse –, ar putea avea vreo influență asupra filosofiei sale politice, pe care el, ca și Augustin, a schițat-o ca și cum acest alt gând nu i-ar fi trecut niciodată prin minte. Genul acesta de incompatibilitate e poate chiar mai izbitor la Nietzsche, care discutând voința de putere a definit cândva omul drept „animalul care poate făgădui”, fără a înțelege că această definiție conține o mai autentică „reevaluare a valorilor” decât orice altă parte a filosofiei sale^[41].

Există desigur motive pentru care tradiția gândirii politice, de la începuturile sale, a pierdut din vedere omul ca ființă care acționează. Cele două definiții filosofice dominante ale omului: *animal rationale* și *homo faber*, sunt caracterizate de această omisiune. În ambele, omul este văzut ca existând la singular, căci putem gândi atât rațiunea cât și producerea în condiția unicității umanului. Tradiția gândirii politice se raportează la pluralitatea umană ca și cum aceasta n-ar indica nimic mai mult decât suma totală a ființelor gânditoare, silite, din cauza unui defect hotărâtor, să trăiască laolaltă și să formeze un corp politic. Dar cele trei experiențe politice care se situează în afara tradiției: experiența acțiunii ca nou început în perioada premergătoare polisului grec, experiența întemeierii Romei și experiența creștină a legăturii dintre acțiune și iertare, respectiv cunoașterea faptului că oricine acționează trebuie să fie gata să ierte și că oricine iartă de fapt acționează, au o semnificație specială pentru că au rămas relevante pentru istoria noastră chiar dacă au fost

trecute cu vederea de gândirea politică. În chip fundamental, toate trei se leagă de singura trăsătură a condiției umane fără de care politica n-ar fi nici posibilă, nici necesară: pluralitatea umană ca fapt distinct de unicitatea lui Dumnezeu – indiferent dacă acesta din urmă este înțeles ca „idee” filosofică sau ca Dumnezeu personal al religiilor monoteiste.

Pluralitatea oamenilor – indicată în cuvintele Genezei, care ne spune nu că Dumnezeu a creat omul, ci că „bărbat și femeie i-a creat El” – constituie spațiul politic. Și îl constituie, în primul rând, în sensul că nicio ființă umană nu *există* la singular, ceea ce conferă acțiunii și vorbirii semnificația lor specific politică, de vreme ce sunt singurele activități nu doar afectate de faptul pluralității, precum celelalte activități umane, ci cu totul de neînchipuit în afara ei. Ne putem face o idee despre o lume umană în sensul unui artefact construit de om pe pământ în condiția unicității umane, și Platon deplânge într-adevăr faptul că pe pământ trăiesc mai mulți oameni în loc de unul singur. Deplânge faptul că anumite „lucruri sunt de la natură personale, precum ochii, urechile și mâinile”, pentru că acestea îi împiedică pe cei mulți să fie adunați într-un corp politic unde toți ar trăi și s-ar comporta ca „unul” (*Legile*, V, 739). Platon a conceput acest „unu” ca țel al gândirii, țel lipsit de cuvinte și acțiune, care este perceperea adevărului ca posibilitate supremă de a atinge, ca să spun așa, unicitatea „ideii” sau a lui Dumnezeu. Dar o ființă care acționează și vorbește la singular nu poate fi concepută. În al doilea rând, condiția umană a pluralității nu este nici pluralitatea obiectelor fabricate conform unui model (sau *eidos*, cum ar spune Platon), nici pluralitatea variațiilor în cadrul unei specii. Așa cum nu există ființă umană în genere, ci numai bărbați și femei – care prin chiar faptul că sunt absolut deosebiri unii de alții sunt unul și același, adică *umani* –, tot așa această uniformitate umană împărtășită este *egalitatea*, care se manifestă la rândul ei numai în absoluta deosebire a unui egal față de altul. Lucrurile stau așa într-o asemenea măsură încât fenomenul gemenilor identici ne

surprinde întotdeauna. Dacă, prin urmare, acțiunea și vorbirea sunt cele două activități politice remarcabile, deosebirea și egalitatea sunt cele două elemente constitutive ale corpurilor politice.

Revizuirea tradiției de către Montesquieu

În *Spiritul legilor*, Montesquieu reduce formele guvernării la trei – monarhie, republică și tiranie – și introduce imediat o distincție cu totul nouă: „*Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir*” (III, 1), adică natura guvernării este cea care o face să fie ceea ce este, iar principiul său o face să acționeze și să se miște. Montesquieu arată că prin „natură” înțelege „structura particulară a guvernării”, în timp ce „principiul”, așa cum vom vedea îndată, este ceea ce o inspiră. Prin descrierea naturii, esenței sau structurii particulare a guvernării, Montesquieu nu spune nimic nou, dar observă că această structură luată ca atare ar fi în sine cu totul incapabilă de acțiune sau mișcare^[42]. Acțiunile concrete ale fiecărei guvernări și ale cetățenilor care trăiesc sub diferite forme de guvernare nu pot fi explicate în acord cu cei doi piloni conceptuali ai definițiilor tradiționale: puterea, ca distincție între cei ce conduc și cei conduși, și legea, ca limitare a acestei puteri.

Motivul acestei stranii imobilități, pe care, din câte știu, Montesquieu a descoperit-o primul, este că termenii de „natură” sau „esență” a guvernării, înțeleși în sensul lor platonician originar, indică prin definiție permanența, o

permanență care a devenit chiar mai permanentă, ca să spunem așa, când Platon a căutat cea mai bună dintre guvernări. El a considerat de la sine înțeles că, între circumstanțele în permanentă schimbare ale oamenilor, cea mai bună formă de guvernare va fi și cea mai puțin supusă schimbării și mișcării. Dovada supremă că tirania este cea mai proastă formă de guvernare este încă, pentru Montesquieu, faptul că e expusă distrugerii dinăuntru – că poate intra în declin prin natura sa –, în timp ce celelalte forme de guvernare sunt, în principiu, distruse de circumstanțe exterioare. Doar în *Legile*, nu și în *Republica* sau în *Omul politic*, a gândit Platon legalitatea în sine, legile cetății, drept putând fi concepute astfel încât să prevină orice posibilă corupere a guvernării, aceasta fiind singura schimbare pe care a luat-o în considerare. Dar legalitatea, așa cum o înțelegea Montesquieu, poate doar să limiteze acțiunile, niciodată să le inspire. Măreția legilor unei societăți libere este că ele nu ne spun niciodată ce ar trebui să facem, ci doar ce nu trebuie să facem. Cu alte cuvinte, tocmai pentru că a luat legalitatea guvernării ca punct de pornire, Montesquieu a văzut că guvernarea trebuie să însemne mai mult decât lege și putere pentru a explica acțiunile efective și constante ale cetățenilor care trăiesc în limitele legii, precum și acțiunile corpurilor politice însele, al căror „spirit” variază atât de evident de la unul la altul.

Ca atare, Montesquieu a introdus trei principii ale acțiunii: virtutea care inspiră acțiunile în cazul republicii; onoarea care le inspiră în cazul monarhiei; și teama ce călăuzește toate acțiunile în cazul tiraniei, adică teama supușilor față de tiran și a unuia față de altul, precum și teama tiranului față de supuși. Așa cum tine de mândria supusului unei monarhii dorința de a se distinge și de a primi *onoruri* publice, ține de mândria cetățeanului unei republici să nu iasă în evidență în chestiuni publice mai mult decât concetățenii lui, ceea ce reprezintă *virtutea* sa. Aceste principii ale acțiunii n-ar trebui confundate cu motivațiile psihologice. Ele sunt mai degrabă

criterii călăuzitoare prin care toate acțiunile din sfera publică sunt judecate dincolo de simpla măsură negativă a legalității și care inspiră deopotrivă acțiunile conducătorilor și ale condușilor. Faptul că virtutea este principiul acțiunii într-o republică nu înseamnă că supușii unei monarhii nu știu ce înseamnă virtutea sau că cetățenii unei republici nu știu ce este onoarea. Înseamnă că spațiul public-politic e inspirat de una sau de cealaltă, astfel că onoarea într-o republică sau virtutea într-o monarhie devin mai mult sau mai puțin o chestiune privată. Înseamnă totodată că, dacă aceste principii nu mai sunt valabile, dacă își pierde autoritatea, astfel încât virtutea într-o republică sau onoarea într-o monarhie nu mai sunt privite cu încredere, sau dacă, într-o tiranie, tiranul încetează să se mai teamă de supuși sau supușii încetează să se mai teamă unul de altul sau de asupritorul lor, atunci fiecare din aceste forme de guvernare își atinge sfârșitul.

În spatele observațiilor nesistematice și uneori chiar întâmplătoare ale lui Montesquieu privind relațiile dintre natura guvernării și principiile sale de acțiune, se află o profundă intuiție a unității civilizațiilor istorice. Ceea ce el numește *esprit général*, unificând structura guvernării cu principiul de acțiune corespunzător, a devenit în secolul al XIX-lea ideea care subîntinde atât științele istorice cât și filosofia istoriei. „Spiritul unui popor” (*Volksgeist*) al lui Herder sau „spiritul universal” (*Weltgeist*) al lui Hegel arată urme clare ale acestei ascendențe. Dar descoperirea originală a lui Montesquieu, cea a principiilor acțiunii, e mai puțin metafizică și mai fructuoasă pentru studiul politicii. Din ea se naște întrebarea care sunt originile virtuții și onoarei, și, răspunzând la ea, Montesquieu rezolvă fără să vrea următoarea problemă: de ce, de-a lungul unei istorii atât de lungi și pline de atâtea schimbări radicale, au fost socotite suficiente așa puține forme de guvernare.

Virtutea, spune Montesquieu, izvorăște din dragostea de egalitate, iar onoarea, din dragostea de distincție, adică din „dragostea” pentru una sau cealaltă dintre cele două trăsături

fundamentale și interconectate ale condiției umane a pluralității. Din păcate, Montesquieu nu ne spune din ce aspect al condiției umane apare teama, principiul care inspiră acțiunea în cazul tiraniilor. În orice caz, această „dragoste” sau, am putea spune, această experiență fundamentală din care izvorăsc principiile acțiunii este pentru Montesquieu elementul de legătură între structura unei guvernări, reprezentată în spiritul legilor sale, și acțiunile corpului său politic. Experiența fundamentală a egalității își găsește o expresie politică adecvată în legile republicane, în timp ce dragostea pentru ea, numită virtute, inspiră acțiunile în cadrul republicilor. Experiența fundamentală a monarhiilor, precum și a aristocrațiilor și a altor forme ierarhice de guvernare, este aceea că suntem diferiți unii de alții prin naștere și de aceea ne străduim să ne distingem, să ne manifestăm distincția naturală sau socială; onoarea este distincția prin care monarhia recunoaște public caracterul distinct al supușilor săi. În ambele cazuri ne confruntăm cu ceea ce suntem prin naștere: faptul că ne naștem egali în absoluta diferență și distincție a unuia față de celălalt.

Egalitatea republicană nu e același lucru cu egalitatea tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu sau cu destinul egal al oamenilor în fața morții (ambele neavând nici relație imediată, nici relevanță în raport cu spațiul politic). Cetățenia se baza cândva pe egalitate în condițiile sclaviei și pe convingerea existentă în Antichitate că nu toți oamenii sunt în mod egal umani. Dimpotrivă, secole de-a rândul, Bisericile creștine au rămas indiferente la problema sclaviei, dar s-au agățat puternic de doctrina egalității tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu. Din punct de vedere politic, egalitatea dată de naștere înseamnă egalitate a forței, independent de orice alte diferențe. Prin urmare, Hobbes a putut defini egalitatea ca egală capacitate de a ucide, și o concepție similară este inerentă în noțiunea lui Montesquieu de stare naturală pe care o definește ca „frică a tuturor”, în opoziție cu ideea lui Hobbes de război originar „al tuturor împotriva

tuturor”. Experiența pe care se întemeiază corpul politic al unei republici este traiul laolaltă al celor ce sunt egali în forță, iar virtutea sa, care-i călăuzește viața publică, este bucuria de a nu fi singur pe lume. A fi singur înseamnă a fi fără egali: „Unul e unul și de tot singur și veșnic va fi”, cum îndrăznește un cântec de leagăn medieval să exprime ceea ce omenește poate fi conceput drept tragedie a Dumnezeuului *unic*. Numai întrucât mă aflu între egali nu sunt singur și, în acest sens, dragostea de egalitate pe care Montesquieu o numește virtute este și o formă de grațitudine pentru faptul de a fi om și a nu fi asemeni lui Dumnezeu.

Distincția monarhică sau aristocratică este și ea posibilă numai datorită egalității, fără de care distincțiile n-ar putea fi nici măcar măsurate. Dar experiența fundamentală pe care se întemeiază este experiența unicității fiecărei ființe umane, care în spațiul politic nu se poate manifesta decât măsurându-se cu ceilalți. Când onoarea este principiul său de acțiune, ideea care călăuzește și inspiră activitățile unui corp politic este aceea ca fiecare supus să aibă posibilitatea de a deveni el însuși, de a deveni o ființă unică ce n-a mai fost și nu va mai fi, și de a fi recunoscut ca atare în timpul vieții. Avantajul specific al guvernelor monarhice îl reprezintă faptul că indivizii nu sunt niciodată confrunțați cu masa indistinctă și imposibil de distins a „celorlalți”, căreia un individ nu-i poate contrapune decât minoritatea disperată a unuia singur. Pericolul specific al guvernelor bazate pe egalitate îl reprezintă faptul că structura legalității – în cadrul căreia egalitatea puterii își primește sensul, direcția și restricția - poate secătui.

Indiferent dacă la baza corpului politic stă experiența egalității sau cea a distincției, în ambele cazuri a trăi și a acționa împreună pare singura împrejurare umană în care forța dată de natură poate deveni putere. Tocmai în acest fel instituie oamenii – care, în izolare, rămân, în ciuda forței lor, esențialmente fără putere, nefiind capabili nici măcar să-si dezvolte forța – acel spațiu de existență în care ei înșiși (și nu

natura sau Dumnezeu sau moartea) pot fi puternici. Motivul pentru care Montesquieu a neglijat să ne ofere experiența fundamentală din care apare teama guvernării tiranice este acela că, odată cu întreaga tradiție, nici el nu gândea că tirania reprezenta în vreun fel un corp politic. Pentru că teama ca principiu al acțiunii public-politice e strâns legată de experiența fundamentală a lipsei de putere cunoscută de toți din acele situații în care, din diferite motive, suntem incapabili să acționăm. Motivul pentru care această experiență e fundamentală – și, în acest sens, tirania aparține formelor elementare de guvernare – este acela că toate acțiunile umane, și totodată posibilitățile puterii umane, sunt limitate. Din punct de vedere politic, teama (și nu mă refer aici la angoasă) e disperarea legată de neputința mea atunci când ating limitele în care acțiunea e cu putință. Mai devreme sau mai târziu, fiecare viață umană e marcată de aceste limite.

Prin urmare, teama nu este propriu-zis un principiu al acțiunii, ci un principiu antipolitic în lumea comună. E vorba de teama asociată tiraniilor, teama care, potrivit teoriei tradiționale, fie se ivește dintr-o democrație pervertită atunci când legile, menite să limiteze forța celor considerați egali, sunt încălcate în așa măsură încât forța unuia anulează forța celorlalți; fie se datorează uzurpării instrumentelor violenței de către un tiran care șterge limitele trasate de legi. În ambele cazuri, lipsa de legalitate înseamnă nu numai că puterea, generată de oameni care acționează împreună, nu mai e cu putință, ci și că această neputință poate fi artificial creată. Din această lipsă generală de putere se naște teama și din această teamă vin atât dorința tiranului de a-i supune pe toți ceilalți, cât și pregătirea supușilor de a îndura o atare dominație. Dacă virtutea este dragostea de egalitate în împărțirea puterii, atunci teama este voința de putere din neputință, voința de a domina sau, în caz contrar, de a fi dominat. Dar această sete de putere născută din teamă nu poate fi niciodată oprită, pentru că teama și lipsa reciprocă de

încredere fac imposibilă „acțiunea concertată” (în termenii lui Burke), astfel încât, de-a lungul existenței lor, tiraniile ajung din ce în ce mai puțin puternice. Ele sunt condamnate fiindcă distrug coeziunea oamenilor: izolându-i pe oameni unul de altul, ele încearcă să distrugă pluralitatea umană. Tiraniile se bazează pe singura experiență fundamentală în care sunt pe de-a-ntregul singur, adică pe experiența neajutorării (cum a definit cândva Epictet singurătatea), a incapacității de a obține ajutorul semenilor.

De la Hegel la Marx

I

Există o singură diferență esențială între Hegel și Marx, dar una de o importanță covârșitoare, anume că Hegel și-a proiectat viziunea asupra istoriei lumii numai înspre trecut, lăsând ca împlinirea ei să se estompeze în prezent, în timp ce, dimpotrivă, Marx a proiectat-o „profetic” înspre viitor, înțelegând prezentul doar ca pe o trambulină. Oricât de scandalos a putut părea faptul că Hegel era mulțumit de circumstanțele efective ale vremii sale, instinctul său *politic* – care-i dicta să restrângă metoda la ceea ce putea fi înțeles în termeni pur contemplativi și să n-o folosească pentru a stabili țeluri pentru voința politică sau pentru a face aparente îmbunătățiri în viitor – era corect. Dar, întrucât Hegel trebuia în mod necesar să înțeleagă prezentul ca sfârșit al istoriei, în termeni politici, viziunea sa istorică asupra lumii era deja discreditată și contrazisă atunci când Marx s-a folosit de ea mai târziu pentru a introduce în politică principiul antipolitic real și funest...^[43]

Obiecția adusă de Marx lui Hegel este următoarea: dialectica spiritului universal nu se mișcă cu viclenie în

spatele omului, folosind acte ale voinței ce par să-și aibă originea în om pentru propriile ei scopuri, ci este, dimpotrivă, stilul și metoda acțiunii omenești. Câtă vreme spiritul universal era „inconștient”, adică atâta timp cât legile dialecticii rămâneau nedescoperite, acțiunea se prezenta ca un eveniment în care se revela „absolutul”. Când abandonăm prejudecata că ceva „absolut” se revelează prin noi fără să știm și totodată când cunoaștem legile dialecticii, putem realiza absolutul. ^[44]

II

Operele lui Marx și Hegel stau la sfârșitul mării tradiții a filosofiei occidentale, dar și într-o stranie contradicție și corespondență una față de cealaltă. Marx și-a descris despărțirea de Hegel – Hegel reprezentând pentru el întruchiparea întregii filosofii anterioare – ca pe o răsturnare, ca pe o repunere pe picioare a tot ce era așezat cu capul în jos, la fel cum Nietzsche și-a definit „reevaluarea valorilor” ca răsturnare a platonismului. Izbitor în aceste autointerpretări e faptul că inversarea și răsturnarea pot avea loc doar în cadrul unui ansamblu de date ce trebuie mai întâi acceptate ca atare. „Reevaluarea valorilor” răstoarnă *ierarhia* platoniciană a valorilor, dar nu depășește niciodată granițele acestor valori. Ceva similar se întâmplă atunci când, adoptând dialectica hegeliană, Marx face procesul istoric să înceapă cu materia, și nu cu spiritul. O comparație rapidă a prezentării esențiale a istoriei la Hegel și Marx ar fi de-ajuns pentru a recunoaște că în ambele cazuri concepția despre istorie este fundamental similară.

Totuși, răsturnarea și inversarea au o extrem de mare importanță. Ele implică faptul că ierarhia tradițională a

valorilor, dacă nu chiar conținutul lor, e stabilită arbitrar sau voluntar, așa cum va spune Nietzsche. Sfârșitul tradiției începe, se pare, cu colapsul autorității tradiției, nu cu punerea la îndoială a conținutului său real. În modul său succint inegalabil, Nietzsche a numit rezultatul acestui colaps al autorității „gândire perspectivă”, adică o gândire capabilă să-și schimbe poziția în chip voluntar (respectiv doar potrivit dictatului voinței individuale) în contextul tradiției – și asta în așa fel încât tot ce anterior era socotit adevărat să capete acum aspectul unei perspective, în raport cu care trebuie să existe posibilitatea unei multitudini de alte perspective egal legitime și egal folositoare.

Or, tocmai această gândire perspectivă a fost introdusă de marxism în toate domeniile științelor umaniste. Ceea ce noi numim marxism într-un sens specific politic nu prea face dreptate extraordinarei influențe pe care Marx a avut-o asupra acestor științe. Influența aceasta n-a avut nimic de-a face cu metoda marxismului vulgar – niciodată folosită de Marx însuși –, care explică toate fenomenele politice și culturale prin circumstanțele materiale ale procesului de producție. Ceea ce era nou și extraordinar de eficient în viziunea lui Marx era felul în care gândea cultura, politica, societatea și economia într-un *singur* context funcțional, care, așa cum a reieșit destul de repede, poate fi arbitrar privit dintr-o perspectivă sau alta. Studiul lui Max Weber despre felul în care a apărut capitalismul din mentalitatea eticii protestante datorează la fel de mult istoriografiei marxiste – folosind totodată mai productiv rezultatele acesteia – ca orice cercetare istorică stria materialistă. Indiferent de punctul de plecare ales de gândirea perspectivă-istorică – așa-zisa istorie a ideilor, istoria politică sau științele sociale și economice –, rezultatul e un sistem de relații derivat din fiecare asemenea schimbare de perspectivă, pornind de la care, în termeni aproximativi, orice poate fi explicat fără a genera vreodată un adevăr constrângător analog autorității tradiției.

Ceea ce s-a întâmplat în gândirea modernă – pe de o parte, prin Marx și, pe de altă parte, prin Nietzsche – este adoptarea cadrului tradiției și respingerea simultană a autorității sale. Asta e adevărata semnificație istorică a inversării lui Hegel la Marx și a răsturnării lui Platon la Nietzsche. Dar toate operațiile de acest fel, în care gândirea folosește concepte tradiționale, respingând „doar” autoritatea tradiției, conțin aceeași contradicție devastatoare inevitabil ascunsă în nenumăratele discuții despre secularizarea ideilor religioase. Tradiția, autoritatea și religia sunt concepte care-și au originea în Roma precreștină și creștină; ele ar trebui să fie strâns legate, la fel cum „război, comerț, piraterie / O singură treime fac” (Goethe, *Faust*, II, 11187—11188^[45]). Trecutul, în măsura în care este transmis ca tradiție, are autoritate; autoritatea, în măsura în care se prezintă ca istorie, devine tradiție; iar dacă autoritatea nu proclamă, în spiritul lui Platon, că „Dumnezeu [și nu omul] este măsura tuturor lucrurilor”, e mai degrabă tiranie arbitrară decât autoritate. Acceptarea tradiției fără autoritatea bazată pe religie este întotdeauna neconstrângătoare, pentru că orice este acceptat în asemenea condiții își pierde atât adevăratul conținut, cât și dreptul manifest asupra oamenilor sub forma autorității. Numai prin menținerea unei asemenea formalizări – care este în egală măsură o formă a gândirii conservatoare și una a gândirii răzvrătite pe față împotriva autorității tradiției – a putut susține Marx că a preluat metoda dialectică de la tradiție (care pentru el ajunsese la final odată cu Hegel). Cu alte cuvinte, ceea ce a preluat el de la tradiție era o componentă aparent pur formală, care putea fi folosită în orice mod ar fi dorit.

Evident, e inutil să discutăm argumentul potrivit căruia metodele nu contează, căci modul de abordare a unui subiect definește nu doar *cum* îl cercetăm, ci și *ce* descoperim. Mai important e faptul că dialectica a putut să devină pentru prima dată metodă abia când Marx a lipsit-o de conținutul ei real. Nicăieri nu s-au dovedit mai costisitoare acceptarea

tradiției și pierderea simultană a autorității sale reale decât în adoptarea dialecticii hegeliene de către Marx. Transformând dialectica în metodă, Marx a eliberat-o de acele conținuturi care o limitau și o legau de realitatea substanțială, făcând astfel posibil acel gen de gândire procesuală, atât de caracteristic ideologiilor secolului al XIX-lea, ce a sfârșit în logica devastatoare a regimurilor totalitare în care instrumentul violenței nu e supus constrângerilor realității.

Metodologia formală pe care Marx a adoptat-o de la Hegel este cunoscutul proces în trei pași în care teza conduce prin antiteză la sinteză, iar sinteza devine, la rândul ei, un prim pas în următoarea triadă, adică devine o nouă teză, din care apoi – automat, cum ar veni – antiteza și sinteza iau naștere într-un proces fără sfârșit. Ceea ce contează aici e faptul că această gândire poate porni, ca să zicem așa, dintr-un singur punct, că odată cu acea primă propoziție, cu acea primă teză, începe un proces în esență de neoprit. Această gândire, în care întreaga realitate este redusă la etapele unui singur și gigantic proces de dezvoltare (ceva încă necunoscut lui Hegel), deschide calea către adevărata gândire ideologică – la rândul ei, încă necunoscută lui Marx. Acest pas de la dialectica înțeleasă ca metodă la dialectica înțeleasă ca ideologie este făcut odată ce prima propoziție a procesului dialectic devine premisă logică din care tot restul poate fi dedus cu o consecvență total independentă de orice experiență. Filosofia hegeliană prezintă absolutul, adică spiritul universal sau divinitatea, în mișcarea sa dialectică – modul în care se revelează el conștiinței umane. În ideologiile totalitare, logica confiscă anumite „idei” și le pervertește transformându-le în premise. Între ele stă materialismul dialectic, în care factori verificabili în experiență (i.e. condițiile materiale de producție) se dezvoltă dialectic din ei înșiși. Marx formalizează dialectica hegeliană a absolutului în istorie ca o *dezvoltare*, ca un proces autopropulsat, iar aici e important să amintim că atât Marx cât și Engels erau susținători ai teoriei lui Darwin privind evoluția. Această formalizare îi răpește tradiției substanța

autorității sale, chiar dacă rămâne în cadrul tradiției. De fapt, până la transformarea conceptului marxist al dezvoltării în gândire procesuală ideologică nu mai e decât un pas, cel care duce în final la deducția coercitivă totalitară bazată pe o singură premisă. Abia acum firul tradiției este pentru prima dată rupt cu adevărat, iar această ruptură este un eveniment ce nu poate fi niciodată „explicat” prin orientări intelectuale sau influențe demonstrabile provenind din istoria ideilor. Dacă privim această ruptură din perspectiva căii ce duce de la Hegel la Marx, putem spune că ea s-a petrecut în momentul în care nu ideea, ci logica eliberată din idee a cuprins masele.

Marx însuși a explicat esența relației sale cu Hegel, precum și îndepărtarea de el într-o propoziție luată din așa-zisa a unsprezecea teză despre Feuerbach. „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba*. În contextul întregii sale opere și al scopului său global, această remarcă din 1845 a tânărului Marx poate fi reformulată după cum urmează: Hegel a interpretat trecutul ca istorie, descoperind astfel dialectica drept lege fundamentală a tuturor schimbărilor istorice. Această descoperire ne permite să modelăm viitorul ca istorie. Pentru Marx, politica revoluționară este acțiunea care face ca istoria să coincidă cu legea fundamentală a tuturor schimbărilor istorice. Ceea ce face superfluă „viclenia rațiunii” a lui Hegel (termenul kantian era „șiretenia naturii”), al cărei rol era să confere retrospectiv acțiunii politice o justificare politică, adică s-o facă cu puțință de înțeles. Hegel și Kant au fost nevoiți să recurgă la acest comportament subtil și straniu al providenței pentru că, pe de o parte, au presupus, în acord cu tradiția, că acțiunea politică are, ca atare, mai puțin de-a face cu adevărul decât orice altă activitate umană și pentru că, pe de altă parte, au avut în fața lor problema modernă a unei istorii care – în pofida acțiunilor umane contradictorii, ce duc în mare la un cu totul alt rezultat decât spera fiecare dintre indivizi – este uniform comprehensibilă, și astfel aparent „rațională”. Fiindcă oamenii n-au niciodată un

control real asupra acțiunilor pe care le încep și nu-și pot realiza niciodată pe deplin intențiile inițiale, istoria are nevoie de „viclenie”, care diferă de „păcăleală” și care, potrivit lui Hegel, este „acel mare mecanism care-i forțează pe ceilalți să fie ceea ce sunt în și pentru sine” (*Jenenser Realphilosophie*, ediția Meiner, vol. XX, p. 199). Deși socotea că se situează în continuare în linia filosofiei hegeliene, Marx respinge ideea că acțiunea în sine și de la sine, în absența vicleniei providenței, nu poate nici dezvălui, nici produce adevărul. El rupe astfel cu toate evaluările tradiționale din filosofia politică, potrivit cărora gândirea se situează deasupra acțiunii, iar politica există numai pentru a face cu puțință și a salva *bios theōrētikos* – viața contemplativă a filosofilor sau contemplarea lui Dumnezeu de către creștinii retrași din lume.

Dar această ruptură cu tradiția se petrece la Marx tot în cadrul tradiției. Ceea ce Marx n-a pus niciodată la îndoială a fost relația dintre acțiune și gândire ca atare. Teza despre Feuerbach afirmă clar că numai deoarece filosofilor au interpretat lumea, și numai după ce au făcut acest lucru, a putut veni vremea ca lumea să fie schimbată. Și din același motiv a putut permite Marx ca politica să revoluționară, sau mai degrabă modul său revoluționar de a privi politica, să se încheie cu imaginea unei „societăți fără clase” – imagine orientată izbitor către idealul timpului liber și al răgazului, așa cum era realizat el în polisul grec. Firește, rezultatul final n-a fost această privire fugară către o utopie trecută, ci mai degrabă reevaluarea politicii ca atare.

Cu dispariția anticipată a conducerii și a dominării în societatea fără clase, „libertatea” devine la Marx un cuvânt fără sens dacă nu e conceput într-un sens cu totul nou. De vreme ce Marx nu s-a obosit să-și redefinească termenii nici aici, nici în altă parte, ci a rămas în cadrul conceptual al tradiției, Lenin n-a greșit prea mult când a conchis că, dacă niciun om care conduce alți oameni nu poate fi liber, libertatea e o prejudecată sau o ideologie – deși a răpit

astfel operei lui Marx unul dintre cei mai importanți stimuli. Aderarea la tradiție e totodată motivul unei erori și mai funeste a lui Marx, ca și a lui Lenin: faptul că simpla administrare, spre deosebire de guvernare, reprezintă forma adecvată pentru oamenii care trăiesc laolaltă în condiția unei egalități radicale și universale. Administrarea trebuia să fie o ne-guvernare, dar ea nu poate fi, de fapt, decât o conducere a nimănui, adică o birocrație, o formă de guvernare în care nimeni nu-și asumă responsabilitatea. Birocrația este o formă de guvernare din care elementul personal al conducerii a dispărut, și e adevărat că o asemenea guvernare poate conduce fără a ține seama de interesul vreunei clase. Dar această conducere a nimănui, faptul că într-o birocrație autentică nimeni nu ocupă scaunul liber al conducătorului, nu înseamnă dispariția condițiilor conducerii. Acest nimeni conduce foarte eficient când e privit dinspre cei conduși și, ceea ce e și mai rău, are o importantă trăsătură în comun cu tiranul.

Tradiția definește puterea tiranică drept putere arbitrară, ceea ce la început însemna o conducere pentru care nu e nevoie să se dea socoteală, o conducere care nu datorează nimănui vreo responsabilitate. Același lucru e adevărat și pentru conducerea birocratică a nimănui, deși dintr-un motiv cu totul diferit. Există mulți oameni într-o birocrație care ar putea cere socoteală, dar nu există nimeni care s-o dea, pentru că „nimeni” nu poate fi tras la răspundere. În locul deciziilor arbitrare ale tiranului, găsim stabilirea întâmplătoare a unor proceduri universale, aranjamente care sunt lipsite de orice caracter malefic sau arbitrar, pentru că în spatele lor nu există nicio voință, dar care nici nu pot fi contestate. În ceea ce-i privește pe conduși, structura de tipare în care sunt prinși e mult mai periculoasă și mai funestă decât simplul arbitrar tiranic. Dar birocrația nu trebuie confundată cu dominarea totalitară. Dacă Revoluției din Octombrie i s-ar fi permis să urmeze liniile recomandate de Marx și Lenin, ceea ce nu s-a întâmplat, ea ar fi dus

probabil la o conducere birocratică. Conducerea nimănui – și nu anarhia sau dispariția conducerii sau opresiunea – este pericolul mereu prezent în orice societate bazată pe egalitate universală. Conceptul egalității universale din cadrul tradiției gândirii politice nu înseamnă altceva decât că niciun om nu e liber.

Ceea ce înlocuiește „viclenia rațiunii” la Marx este, precum știm, interesul în sensul interesului de clasă. Ceea ce face ca istoria să poată fi înțeleasă este ciocnirea acestor interese; ceea ce-i conferă sens e presupunerea că interesul clasei muncitoare este identic cu interesul umanității – adică, pentru Marx, nu cu interesul majorității oamenilor, ci cu cel al umanității esențiale a rasei umane. Afirmarea interesului ca motor al acțiunii politice nu era ceva nou. Rohan a rămas celebru pentru afirmația sa că regii conduc națiunile, iar interesele îi conduc pe regi. Pentru Marx, această propoziție era rezultatul studiilor sale economice și al dependenței sale de filosofia aristotelică. Nou însă, dacă nu decisiv, e faptul că el lega interesul, adică ceva material, de umanitatea esențială a omului. Ceea ce *este* decisiv e legarea ulterioară a interesului nu atât de clasa muncitoare, cât de munca însăși ca activitate umană preeminentă.

În spatele teoriei intereselor la Marx se află convingerea că unica satisfacție legitimă a unui interes stă în muncă. O nouă definiție a omului susține această convingere și ea e fundamentală pentru toate scrierile sale, o definiție care vede umanitatea esențială a omului nu în raționalitate [*animal rationale*], în producerea de obiecte (*homo faber*) sau în faptul de a fi fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*creatura Dei*), ci în muncă, respinsă unanim de tradiție ca incompatibilă cu deplina și libera existență umană. Marx a fost primul care a definit omul ca *animal laborans*, ca flintă care muncește. El subsumează acestei definiții toate trăsăturile distinctive ale umanității transmise de tradiție: munca este principiul raționalității și al legilor sale, care în dezvoltarea forțelor de producție determină istoria, face ca ea

să poată fi înțeleasă de rațiune. Munca este principiul productivității; ea produce lumea cu adevărat umană pe pământ. Și tot munca este – cum spunea Engels în formula sa intenționat blasfematoare, care reduce multe dintre afirmațiile lui Marx la o singură formulă – „Creatorul umanității”.

Nu putem urmări aici ce susține și ce implică această nouă auto-înțelegere a omului ca *animal laborans*. E de ajuns să sugerăm că, pe de o parte, ea corespunde exact cu evenimentul sociologic crucial al istoriei recente, care, oferind mai întâi drepturi egale claselor muncitoare, a continuat prin a defini orice activitate umană ca muncă și a o interpreta ca productivitate. Economia clasică n-a făcut niciodată deosebirea între munca simplă, care produce pentru consum imediat, și producerea de obiecte în sensul lui *homo faber*. Factorul crucial aici este că, prin teoria sa despre forțele de producție bazate pe munca umană, Marx a rezolvat această confuzie în favoarea muncii, atribuindu-i astfel o productivitate pe care n-a avut-o niciodată. Dar, deși această glorificare și greșită înțelegere a muncii a ignorat cele mai elementare realități ale vieții umane, ea corespunde perfect nevoilor timpului său; corespondență ce reprezintă desigur motivul real al extraordinarului impact pe care marxismul l-a avut pretutindeni pe glob. Dacă ținem seama de interrelaționarea efectivă a lucrurilor, nu e de mirare că, în cadrul tradiției în care Marx a operat mereu, cu greu ar fi putut apărea alt rezultat decât un nou artificiu în filosofia deterministă, care în vechiul și familiarul său mod vede „cu necesitate” libertatea ca apărând din necesitate. Căci glorificarea muncii de către Marx n-a înlăturat niciunul dintre motivele avansate de tradiție pentru tăgăduirea egalității politice și a deplinei libertăți a omului înțeles ca muncitor. Nici Marx și nici apariția mașinilor n-au putut anula faptul că omul e forțat să muncească pentru a trăi, că munca nu e, prin urmare, o activitate liberă și productivă, ci că e inextricabil legată de ceea ce ne constrânge: necesitățile care însoțesc simplul fapt de a trăi. Marea reușită a lui Marx a fost

aceea de a face din muncă centrul teoriei sale, tocmai fiindcă, îndată ce n-a mai îndrăznit să justifice sclavia, întreaga filosofie politică și-a întors privirea de la ea. Și cu toate astea, rămânem încă fără un răspuns la întrebarea politică ridicată de necesitatea muncii în viața umană și de rolul dominant pe care-l joacă în lumea modernă.

Sfârșitul tradiției

I

În mod inevitabil, tradiția gândirii politice cuprinde, mai întâi și mai ales, atitudinea tradițională a filosofilor față de politică. Gândirea politică însăși e mai veche decât tradiția filosofică, începută cu Platon și Aristotel, la fel cum filosofia însăși e mai veche și conține mai mult decât ceea ce tradiția occidentală a acceptat și a dezvoltat în final. Astfel, nu la începutul istoriei politice sau filosofice, ci la începutul tradiției filosofiei politice se situează disprețul lui Platon față de politică, convingerea lui că „treburile și acțiunile omenești (*ta ton anthrōpōn pragmata*) nu merită prea multă atenție” și că singurul motiv pentru care filosoful trebuie să se ocupe de ele îl reprezintă faptul regretabil că filosofia – sau, cum va spune Aristotel mai târziu, viața dedicată ei, *bios theōrētikos* – e în esență imposibilă fără organizarea convenabilă a tuturor treburilor ce-i preocupă pe oameni câtă vreme trăiesc laolaltă. La începutul tradiției, politica există pentru că oamenii sunt vii și muritori, în timp ce filosofia se ocupă de lucrurile eterne, precum universul. În măsura în care filosoful este și muritor, se ocupă și el de politică. Dar această preocupare are doar o relație negativă cu faptul că e filosof: el se teme, așa cum a

arătat pe larg Platon, că din cauza proastei gestionări a treburilor politice nu va putea aspira la filosofie. *Scholē*, ca și latinescul *otium*, nu e răgazul ca atare, ci doar eliberarea de datoria politică, nonparticiparea la politică, deci libertatea spiritului de a se preocupa de ceea ce este etern (*aei ori*) – libertate posibilă doar dacă nevoile și necesitățile vieții de muritor sunt satisfăcute. Prin urmare, privită din punctul de vedere specific filosofic, politica începe deja de la Platon să însemne mai mult decât *politeuesthai*, mai mult decât acele activități caracteristice polisului antic grec, pentru care simpla satisfacere a nevoilor și necesităților vieții era o condiție prepolitică. Politica începe, cum ar veni, să-și extindă sfera înspre necesitățile vieții înseși, astfel că la dezgustul filosofilor pentru treburile efemere ale muritorilor s-a adăugat disprețul specific grecesc față de tot ce era necesar pentru viață și pentru simpla supraviețuire. Așa cum sublinia ironic Cicero, în încercarea zadarnică de a discredita filosofia greacă în privința atitudinii sale față de politică: numai dacă „toate ale hranei și întreținerii ne-ar fi asigurate printr-o baghetă magică, toți cei cu inteligențe superioare s-ar consacra în întregime științei și cunoașterii lăsând la o parte orice legături sociale”^[46]. Pe scurt, când filosofilor au început să se ocupe sistematic de politică, ea a devenit dintr-odată pentru ei un rău necesar.

Astfel, încă de la bun început, în chip nefericit și fatidic, tradiția filosofiei noastre politice a răpit treburilor politice, adică acelor activități privitoare la spațiul public comun care apar de fiecare dată când oamenii trăiesc laolaltă, întreaga lor demnitate. În termeni aristotelici, politica este un mijloc în vederea unui scop, nu are un scop în și pentru sine. Mai mult decât atât, scopul inerent al politicii este, într-un sens, opusul ei, adică nonparticiparea la treburile politice, *scholē*, condiția filosofiei sau, mai degrabă, condiția unei vieți dedicate ei. Cu alte cuvinte, nicio altă activitate nu apare mai antifilozofică, mai ostilă filosofiei, decât activitatea politică în general și acțiunea în particular – exceptând, bineînțeles, ceea ce n-a

fost niciodată socotit o activitate strict umană, cum ar fi munca. Spinoza șlefuiindu-și lentilele a putut deveni în cele din urmă figura simbolică a filosofului, la fel cum nenumărate exemple luate din experiența muncii, a meșteșugurilor și a artelor libere de la Platon încoace au putut conduce, prin analogie, la cunoașterea superioară a adevărilor filosofice. Dar, începând cu Socrate, niciun om de acțiune, adică niciun om a cărui primă experiență era de natură politică, așa cum de pildă era a lui Cicero, n-a putut spera să fie luat în serios de către filosofi, și nicio înfăptuire specific politică sau vreo măreție umană exprimată prin acțiune n-a putut vreodată spera să slujească drept exemplu în filosofie, în ciuda gloriei nemuritoare a eroului cântate de Homer. Filosofia este chiar mai îndepărtată de *praxis* decât de *poiēsis*.

Poate că o importanță și mai mare pentru disprețuirea politicii a avut-o faptul că, din perspectiva filosofiei – pentru care origine și principiu, *arebē*, sunt unul și același lucru –, politica nu are o origine proprie: ea a apărut numai din cauza necesității biologice elementare și prepolitice în virtutea căreia oamenii au nevoie unul de altul în dificila sarcină de a-și asigura traiul. Cu alte cuvinte, politica este ceva derivat, într-un dublu sens: își are originea în datele prepolitice ale vieții biologice și își are finalitatea în posibilitatea postpolitică, cea mai înaltă, a destinului uman. Și fiindcă blestemul necesităților prepolitice este să aibă nevoie de muncă, am putea spune că limita inferioară a politicii e munca, iar limita ei superioară e filosofia. Ambele sunt excluse din politica propriu-zisă: prima ca umilă origine, cealaltă ca înaltă țință și scop. Ca și activitatea clasei paznicilor din *Republica* lui Platon, politica trebuie să supravegheze și să gestioneze traiul și necesitățile inferioare ale muncii, pe de o parte, și să asculte de *theōria* apolitică a filosofiei, pe de altă parte. Faptul că Platon a pretins un filozof-rege nu înseamnă că filosofia însăși ar trebui, sau ar putea, să fie realizată într-o formă de guvernământ ideală, ci înseamnă mai degrabă că acelor conducători care prețuiesc filosofia mai mult decât orice altă

activitate ar trebui să li se permită să conducă, astfel încât să poată exista filosofia, astfel încât filosofii să aibă *scholē* și să nu fie tulburați de acele aspecte ivite din traiul în comun, care, la rândul lor, își au originea în imperfecțiunile vieții umane.

Filosofia politică nu și-a revenit niciodată de pe urma loviturii date de filosofie politicii la începutul tradiției noastre. Disprețul față de politică, convingerea că activitatea politică e un rău necesar – dispreț datorat parțial necesităților vieții, care-i forțează pe oameni să trăiască din munca lor sau să-i conducă pe sclavii care produc pentru ei, și parțial răului care vine din însuși traiul laolaltă, adică din faptul că mulțimea, numită de greci *boipolloi*, amenință siguranța și chiar existența fiecărui individ, trece ca un fir roșu de-a lungul secolelor ce-l separă pe Platon de epoca modernă. În acest context, este irelevant dacă respectiva atitudine se exprimă în termeni seculari, ca la Platon și Aristotel, sau în termeni creștini. Tertullian a fost primul care a susținut că, atâta vreme cât suntem creștini, *nulla res nobis magis aliena quam res publica* („nimic nu ne e mai străin decât treburile publice”), insistând totuși asupra necesității unei *civitas terrena*, unei guvernări seculare, din cauza predispoziției spre păcat a omului și totodată pentru că, așa cum avea să spună Luther mai târziu, adevărații creștini *wohnen fern voneinander*, adică locuiesc departe unul de altul și sunt pierduți în mulțime, la fel ca filosofii antici. Important este că aceeași noțiune a fost apoi reluată, tot în termeni seculari, de filosofia post-creștină, ca și cum ar fi supraviețuit tuturor celorlalte schimbări și cotituri radicale, exprimându-se când în reflecția melancolică a lui James Madison, potrivit căreia guvernarea nu este cu siguranță decât o reflecție asupra naturii umane care n-ar fi necesară dacă oamenii ar fi îngeri; când în cuvintele pline de revoltă ale lui Nietzsche, potrivit cărora nicio guvernare nu poate fi bună dacă supușii au motive de îngrijorare. În privința evaluării politicii, nu și în altele însă, este irelevant dacă *civitas Dei* dă un sens și o

ordine pentru *civitas terrena* sau dacă *bios theōrētikos* își prescrie regulile și este scopul ultim pentru *bios politikos*.

Ceea ce contează, pe lângă inerentul dispreț față de întreaga sferă a vieții trăite prin intermediul filosofiei, este faptul că acele lucruri pe care oamenii le pot atinge și obține numai trăind și acționând împreună sunt radical separate de cele percepute și considerate importante de către om în singularitatea și singurătatea sa. Iar aici nu contează dacă omul în singurătatea sa caută adevărul, obținându-l în final prin contemplarea lipsită de cuvinte a *ideii* ideilor, sau dacă se îngrijește de mântuirea sufletului său. Ceea ce contează este abisul de netrecut care s-a deschis și n-a mai fost închis – abisul nu între așa-zisul individ – și așa-zisa comunitate (o manieră târzie și improprie de a prezenta o problemă autentică a Antichității), ci între viața trăită în singurătate și viața trăită laolaltă. Comparată cu această dilemă, chiar și supărătoarea problemă antică a relației sau, mai degrabă, a nonrelației dintre acțiune și gândire e secundară. Nici separarea radicală dintre politică și contemplație, dintre viața trăită laolaltă și cea trăită în singurătate, ca două feluri distincte de viață, și nici structura lor ierarhică n-au fost puse vreodată la îndoială după stabilirea lor de către Platon. Singura excepție este și aici Cicero, care, după vasta sa experiență politică romană, a pus la îndoială validitatea superiorității lui *bios theōrētikos* asupra lui *bios politikos*, a singurătății asupra lui *communitas*. Cicero a obiectat, just dar inutil, spunând că acela care se dedică „cunoașterii și științei” ar fugi de „singurătate și ar căuta măcar tovărășie de studii, fie că ar vrea să dea, sau să primească lecții, să vorbească sau să asculte”^[47]. În această privință, ca și în altele, romanii au plătit scump disprețul lor pentru filosofie, pe care o considerau „nepractică”. Rezultatul final a fost victoria incontestabilă a filosofiei grecești și pierderea experienței romane pentru gândirea politică occidentală. Nefiind filosof, Cicero a fost incapabil să conteste filosofia.

Întrebarea dacă Marx, care a contestat tradiției pe sfârșite

formidabila unanimitate în privința relației specifice dintre filosofie și politică, a fost filosof în sens tradițional, ba chiar în vreun sens autentic, nu necesită răspuns. Cele două fraze decisive ce rezumă abrupt și oarecum neclar punctul lui de vedere asupra chestiunii – „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea... important este însă de a o *schimba* și „Nu poți înlocui [*aufheben* în triplul sens hegelian de păstrare, depășire și abolire] filosofia fără a o realiza” – sunt atât de intim legate în formularea lor de terminologia lui Hegel și atât de intim gândite în sensul lui, încât, luate în sine, în ciuda conținutului lor exploziv, pot fi privite aproape ca o continuare neoficială și naturală a filosofiei hegeliene. Pentru că nimeni înainte de Hegel nu putea gândi filosofia ca simplă interpretare, a lumii sau a orice altceva, sau că filosofia putea fi realizată altfel decât în cadrul unei *bios theoretikos*, în cadrul vieții filozofului însuși. Mai mult, ceea ce trebuie înțeles nu este vreo filosofie nouă sau specifică – nu filosofia lui Marx însuși, de pildă –, ci destinul cel mai înalt al omului așa cum a fost el definit de filosofia tradițională culminând cu Hegel.

II

Urmându-l pe Montesquieu, am văzut că unul dintre pilonii conceptuali pe care se bazează definițiile formelor noastre de guvernare, conceptul de conducere, este discutabil în sensul că a fost introdus mult înainte ca experiențele efective din sfera politică să fi putut justifica locul central pe care-l ocupă de la începutul tradiției noastre. Am văzut cum au fost transformate și deformate experiențele efective de către aceste definiții, și putem presupune că, prin forța lor conceptuală, ele au impus liniile în lungul cărora au fost

înțelese și transmise experiențele ulterioare, experiențe propriu-zise de conducere și de supunere față de conducere.

Dacă ne întoarcem însă către teoria statului la Marx, ar fi ca și cum am considera alternativa opusă în definirea guvernării. Nu numai că aici conceptul legii se retrage în fundal, precum conceptul conducerii în descrierea lui Montesquieu, ci el este cu totul eliminat, deoarece toate sistemele de legi pozitive sunt, potrivit lui Marx, ideologii, pretexte pentru exercitarea conducerii unei clase împotriva alteia. Nu același lucru se întâmplă însă cu statul, deși acesta este și el privit frecvent de Marx doar ca un instrument al conducerii de clasă, și deci ca un fenomen secundar. Conducerea de clasă este realizată direct în guvernarea politică, astfel încât statul posedă o realitate ce depășește cu mult simpla funcție ideologică a legilor. Puterea statală este expresia antagonismului de clasă, și fără această pondere a puterii fizice efective – exprimată prin posesia instrumentelor violenței și reprezentată în opinia lui Marx mai ales de armată și poliție – ideea sa că dictatura proletariatului este ultima etapă a conducerii și opresiunii n-ar mai avea sens. Pentru Marx, spațiul politic a fost total dominat de diviziunea dintre conducători și conduși, dintre asupritori și cei asupriți, care, la rândul ei, se bazează pe diviziunea dintre exploatare și exploatați. Singura lege pe care Marx o cunoaște în chip de forță pozitivă și neideologică este legea istoriei, al cărei rol în spațiul politic este îndreptat însă în primul rând împotriva legii; ea își face simțită forța prin aruncarea în aer a sistemelor de legi, prin abolirea vechii ordini, și se arată la lumina zilei numai atunci când în războaie și revoluții joacă rolul moașei „cu ajutorul căreia noua societate ia naștere în pântecul celei vechi”^[48].

Semnificativ în contextul nostru este că legea nu poate fi niciodată folosită pentru a institui spațiul public. Legea istoriei – același lucru fiind valabil și pentru toate legile de dezvoltare ale secolului al XIX-lea – este o lege a mișcării, aflându-se deci în contradicție flagrantă cu toate celelalte

concepții despre lege pe care le știm din tradiția noastră. Tradițional, legile sunt factori stabilizatori în societate, în timp ce aici legea indică mișcarea previzibilă și observabilă științific a istoriei în chiar timpul desfășurării ei. Întrucât îi lipsește în chip necesar stabilitatea și nu reprezintă în sine decât indicația și exponentul mișcării, din acest nou concept al legii nu poate fi dedus niciun cod de prescripții juridice, adică nicio lege pozitiv instituită. Astfel, Marx îl aseamănă pe legislator cu un „cercetător al naturii care nu face sau inventează legi, ci doar le formulează”. Deși în această lege a mișcării și dezvoltării istoriei am mai putea vedea, chiar dacă nu foarte corect, urme ale vechii legi universale – acel *nomos* al grecilor ce guvernează peste toate lucrurile sau legea naturală care inspiră toate legislațiile –, e limpede că funcția politică a legii a fost abolită în așa măsură, încât (și acesta e lucrul decisiv pentru filosofia politică a lui Marx) nu mai sunt imaginabile nici măcar legi noi pentru cea mai bună guvernare sau pentru cea mai bună societate a viitorului. Soluția lui Lenin pentru problema ce rezultă de aici este caracteristică: în *Statul și Revoluția* el scrie: „Noi nu... negăm deloc posibilitatea... unor excese *individuale*... Dar... pentru acest lucru nu este nevoie de... un aparat special... de reprimare; aceasta va fi făcut... cu aceeași simplitate și ușurință cu care chiar și în societatea de azi un grup de oameni civilizați desparte doi oameni care s-au luat la bătaie sau nu îngăduie folosirea violentei față de o femeie.”^[49] Când nu va mai exista sărăcie, asemenea excese vor „dispărea” inevitabil. Ceea ce contează pentru noi aici nu e convingerea cam naivă că standardele morale sunt de la sine înțelese cu condiția ca oamenilor să li se permită să le respecte, că aceste standarde (așa cum spune Lenin în aceeași lucrare) au fost descoperite în simplitatea lor fundamentală cu mii de ani în urmă și sunt de la sine înțelese, chiar dacă, într-un sens, această naivitate îi separă pe Marx și Lenin de succesorii lor, făcându-i pe amândoi să aparțină mai degrabă lumii secolului al XIX-lea, în care noi nu mai trăim. Ceea ce contează e

următorul lucru: conceptul de lege al lui Marx nu poate fi folosit în nicio situație imaginabilă cu scopul de a întemeia un corp politic sau de a garanta spațiului public relativa permanență în raport cu zădărnicia vieții și a faptelor umane. Dimpotrivă, permanența, în teoria statului la Marx, izvorăște direct din faptul conducerii. Această permanență este privită ca un obstacol prin care forța de dezvoltare (în forma sa cea mai elementară: dezvoltarea forțelor de producție ale omului) este constant confiscată și obstrucționată. Prin intermediul conducerii, clasa dominantă încearcă să împiedice și chiar reușește să amâne accesul la putere al noii clase pe care o asuprește și o exploatează. Permanența a devenit un obstacol și, atâta vreme cât există, ea rezidă în conducere, și nu în lege.

În măsura în care conceptul statului la Marx a eliminat cu totul elementul legii, nu putem vorbi propriu-zis de forme marxiste ale guvernării. Toate formele tradiționale de conducere ar fi tiranii, iar Engels admite implicit acest lucru atunci când spune (într-o scrisoare către Bebel din 1875) că „este o curată absurditate să se vorbească despre statul popular liber: atâta timp cât proletariatul mai *are nevoie* de stat, el are nevoie de acesta nu în interesul libertății, ci în vederea reprimării adversarilor săi, și de îndată ce va putea fi vorba de libertate, statul ca atare va înceta să existe”^[50]. Marx cunoaște patru forme de conducere care apar, în variate interpretări și contexte, din scrierile timpurii până în operele târzii: istoria începe cu stăpânirea asupra sclavilor, care a constituit corpul politic al Antichității; urmează stăpânirea nobilimii asupra șerbilor, care a constituit corpul politic al feudalismului; culminează în timpul lui cu stăpânirea burgheziei asupra clasei muncitoare; și își va afla sfârșitul în dictatura proletariatului, în care conducerea statului va „pieri” pentru că cei ce conduc nu vor mai găsi o nouă clasă pe care s-o asuprească sau de care să se apere.

Importanța modului în care Marx a înțeles conducerea constă în aceea că face lumină asupra unuia dintre izvoarele

din care noțiunea de conducere și-a găsit calea către definirea corpurilor politice legitime care, luate în sine, păreau a corespunde chiar împărțirii cetățenilor în conducători și conduși. Cele patru forme de conducere ale lui Marx sunt doar variațiuni ale celei dintâi, stăpânirea antică asupra sclavilor, în care pe drept cuvânt a văzut o dominație ce subîntinde toate formele de guvernare antice. Important este că, înainte de tradiție, această dominație făcea atât de puțin parte integrantă din spațiul public, încât a constituit condiția *sine qua non* pentru a fi acceptat din spațiul privat în cel public. Aristotel distinge trei clase de oameni (pentru a folosi terminologia lui Marx): cei care muncesc pentru alții și care sunt sclavi; cei care muncesc pentru ei înșiși în vederea asigurării traiului și care nu sunt cetățeni liberi; și cei care, pentru că posedă sclavi și nu muncesc nici pentru ei înșiși, nici pentru alții, sunt acceptați în sfera publică. Faptul că experiența efectivă a conducerii era plasată nu în sfera publică, ci în sfera privată a gospodăriei, al cărei cap își conducea familia și sclavii, se mai poate vedea și din nenumăratele exemple de conducere date la începutul tradiției noastre, exemple aproape întotdeauna luate din instituția vieții private. Deja la Platon implicațiile pentru acțiune ale acestei imagini a gospodăriei sunt clar indicate: „Căci aceea [știința omului politic] care este într-adevăr regală nu trebuie să acționeze [*prattein*] ea însăși, ci să comande [*archein*] celor care au capacitatea de a acționa.” Știința în cauză îi determină să acționeze fiindcă „doar ea cunoaște oportunitatea sau neoportunitatea începerii [*arche*] sau impulsivității acțiunilor celor mai importante din cetăți, pe când celelalte științe trebuie să îndeplinească cele ordonate” (*Omul politic*, 305d^[51]). Aici, vechea relație dintre *archein* și *prattein* – dintre a începe ceva și a veghea la îndeplinirea sa, împreună cu cei de care e nevoie sau care se alătură voluntar – este înlocuită de relația caracteristică funcției de supraveghere a stăpânului care le spune servitorilor lui cum să îndeplinească și să execute sarcina încredințată. Cu alte

cuvinte, acțiunea devine simplă execuție, determinată de cineva care știe și de aceea nu acționează el însuși.

În reinterpretarea și curmarea tradiției gândirii politice, e crucial ca Marx să conteste nu filosofia, ci așa-zisul ei caracter nepractic. El contestă resemnarea filosofilor care nu fac altceva decât să-și găsească un loc în lume, în loc să schimbe lumea și s-o facă, așa zicând, filosofică. Iar acest lucru nu reprezintă doar mai mult decât idealul platonician al filosofilor care conduc ca regi, ci un lucru decisiv diferit, pentru că înseamnă nu conducerea filosofiei asupra oamenilor, ci faptul că toți oamenii pot deveni într-un fel filosofi. Consecința pe care Marx a extras-o din filosofia istoriei lui Hegel (și întreaga operă filosofică a lui Hegel, incluzând *Logica*, are o singură temă: istoria) a fost că acțiunea sau *praxis* era, contrar întregii tradiții, atât de departe de a fi opusul gândirii, încât era adevăratul vehicul al gândirii, iar politica, departe de a se situa infinit sub demnitatea filosofiei, era singura activitate inerent filosofică.

Introducere în politică

I

Ce este politica?

Politica se bazează pe pluralitatea umană. Dumnezeu a creat *omul*, dar *oamenii* sunt un produs uman, pământesc, sunt produsul naturii umane. Fiindcă se ocupă întotdeauna de *om*, fiindcă toate afirmațiile lor ar fi corecte dacă ar exista numai unul sau doi oameni sau numai oameni identici, filosofia și teologia n-au găsit niciun răspuns filosofic valabil la întrebarea: Ce este politica? Mai rău, pentru întreaga gândire științifică nu există decât *omul* – în biologie sau psihologie, ca și în filosofie și teologie –, așa cum în zoologie nu există decât leul generic. Lei ar fi o problemă doar pentru lei.

Faptul remarcabil la toți marii gânditori este diferența de statut între filosofii lor politice și restul operei – chiar și la Platon. Politica lor nu atinge niciodată aceeași profunzime. Această lipsă de adâncime nu e decât un eșec de a simți profunzimea în care este ancorată politica.

Politica se ocupă de coexistența și asocierea oamenilor *diferiți*. Oamenii se organizează politic potrivit unor

similitudini găsite sau extrase dintr-un haos absolut al diferențelor. Câtă vreme corpurile politice se bazează pe familie și sunt concepute după imaginea familiei, rudenia de toate gradele e socotită *deopotrivă* capabilă să unească diferențe individuale extreme, pe de o parte, și, pe de alta, un mijloc de izolare și comparare a grupurilor de indivizi asemănători.

În această formă de organizare, orice diferențiere inițială este de fapt eradicată, după cum e distrusă și egalitatea esențială a tuturor oamenilor, în măsura în care vorbim despre *om*. Decăderea politicii în ambele direcții își are originea în căile de dezvoltare a corpurilor politice în afara familiei. Avem aici un indiciu despre simbolul cuprins în imaginea Sfintei Familii: faptul că Dumnezeu a creat nu doar omul, ci și familia.

În măsura în care privim familia drept ceva mai mult decât participare, i.e. participarea activă a unei pluralități, începem să ne jucăm de-a Dumnezeu, acționând ca și cum ne-am putea sustrage în chip firesc principiului diferențierii umane. În loc să generăm o ființă umană, noi încercăm să creăm *omul* după chipul și asemănarea noastră.

Dar în termeni practici, politici, familia își dobândește importanța adânc înrădăcinată din faptul că lumea e organizată în așa fel încât în ea să nu rămână loc pentru individualitate, adică pentru oricine este diferit. Familiile se întemeiază ca adăposturi și fortărețe într-o lume neospitalieră și străină, în care vrem să introducem înrudirea. Această credință duce la pervertirea fundamentală a politicii, pentru că abolește calitatea esențială a pluralității sau, mai degrabă, renunță la ea prin introducerea conceptului de înrudire.

Omul, așa cum e cunoscut în filosofie și teologie, există – sau este înființat – în politică numai prin drepturile egale garantate reciproc de cei absolut diferiți. Garantarea voluntară a egalității în fața legii, ca și concesiile făcute acestei cerințe, recunoaște pluralitatea oamenilor, care-și pot mulțumi lor înșile pentru pluralitatea lor și creatorului *omului*

pentru existența lor.

Există două motive întemeiate pentru care filosofia n-a găsit niciodată un loc în care politica să poată căpăta formă. Primul este presupunerea că există ceva politic *în* om care ține de esența lui. Lucru pur și simplu neadevărat; *omul* este apolitic. Politica apare *între oameni*, și astfel într-o câțva *în afara omului*. Prin urmare, nu există o substanță politică. Politica apare în ceea ce există *între oameni* și se instituie ca relație. Hobbes a înțeles acest lucru.

Al doilea motiv e conceptul monoteist al lui Dumnezeu, după chipul și asemănarea căruia se spune că a fost creat omul. Pe această bază, nu poate exista decât *om*, *oamenii* fiind o copie mai mult sau mai puțin reușită a aceluiași. Omul creat după chipul și asemănarea singurătății lui Dumnezeu stă la baza „stării naturale” a lui Hobbes, ca „război al tuturor împotriva tuturor”. E războiul de răzvrătire al fiecăruia împotriva tuturor celorlalți, detestați fiindcă există fără sens – fără sens, pentru omul creat după chipul și asemănarea singurătății divine.

Soluția occidentală pentru a scăpa de imposibilitatea politicii existentă în cadrul mitului occidental al creației este de a transforma politica în istorie sau de a substitui istoria politicii. În ideea istoriei universale, multiplicitatea oamenilor este topită într-un *unic* individ, numit apoi și umanitate. Aceasta e sursa aspectului monstruos și inuman al istoriei, care-și atinge pentru prima oară scopul, deplin și brutal, în politică.

E greu de înțeles că există un tărâm în care putem fi liberi cu adevărat, adică nici mânați de noi înșine, nici dependenți de datul existenței materiale. Libertatea există numai în spațiul intermediar unic al politicii. Scăpăm de această libertate refugiindu-ne în „necesitatea” istoriei. Oribilă absurditate.

S-ar putea ca sarcina politicii să fie instituirea unei lumi la fel de transparente față de adevăr precum creația lui Dumnezeu. În termenii mitului iudeo-creștin, asta ar însemna

că *omul*, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a primit energia procreativă de a-i organiza pe *oameni* după chipul și asemănarea creației divine. Acesta e probabil un nonsens. Dar ar fi singura demonstrație posibilă a conceptului de lege naturală și singura lui justificare.

Faptul că Dumnezeu a creat pluralitatea *oamenilor este* întruchipat de absoluta diferență a unuia față de celălalt, care e mai mare decât relativa diferență între popoare, națiuni sau rase. Dar în acest caz politica n-are niciun rol. De la bun început, politica îi organizează pe cei absolut diferiți ținând cont de *relativa* lor egalitate și împotriva *relativelor* lor diferențe.^[52]

II

*Prejudecățile împotriva politicii
și ce este, de fapt, politica astăzi*

Orice discuție despre politică trebuie să înceapă în vremea noastră cu acele prejudecăți pe care noi, cei care nu suntem politicieni de profesie, le avem împotriva politicii. Prejudecățile noastre comune sunt ele însele politice în sensul cel mai larg. Ele nu-și au originea în aroganța celor educați, nu sunt rezultatul cinismului celor care au văzut prea multe și au înțeles prea puține. Întrucât prejudecățile apar în gândirea noastră, nu le putem ignora; și întrucât se referă la realități de netăgăduit și reflectă corect situația noastră curentă tocmai în aspectele sale politice, nu le putem reduce la tăcere prin argumente. Totuși, aceste prejudecăți nu sunt judecăți. Ele indică faptul că ne-am împotmolit într-o situație în care nu știm, sau încă nu știm, cum să acționăm exact în termeni politici. Pericolul este că politica poate dispărea complet din

lume. Prejudecățile noastre ne invadează gândurile; ele aruncă copilul odată cu apa din copaie, confundă politica cu ceea ce vrea să pună capăt politicii și prezintă respectiva catastrofa ca și cum ar fi inerentă naturii lucrurilor, și deci inevitabilă.

Azi, la baza prejudecăților noastre împotriva politicii stau speranța și teama: teama că umanitatea s-ar putea distruge prin politică și prin mijloacele de forță de care dispune; și, legată de această teamă, speranța că umanității îi va veni mintea la cap și va scăpa lumea, nu de omenire, ci de politică. Ea ar putea face asta printr-un guvern mondial care să transforme statul într-o mașinărie administrativă, să rezolve conflictele politice în mod birocratic și să înlocuiască armatele cu forțe de poliție. Dacă definim politica în sensul ei obișnuit ca pe o relație între conducători și conduși, speranța e, desigur, pur utopică. Adoptând această perspectivă, am sfârși nu prin a aboli politica, ci prin a adopta un despotism de proporții uriașe, în care abisul dintre conducători și conduși ar fi atât de mare, încât ar face cu neputință orice fel de răzvrătire, ca să nu mai vorbim de controlul celor conduși asupra conducătorilor. Faptul că niciun individ – niciun despot *perse* n-ar putea fi identificat cu această guvernare mondială nu i-ar schimba defel caracterul despotic. Conducerea birocratică, conducerea anonimă a birocratului nu e mai puțin despotică fiindcă n-o exercită „nimeni”. Dimpotrivă, ea este cu atât mai înfricoșătoare cu cât nimeni nu poate să-i vorbească sau să-i ceară ceva acestui „nimeni”.

Totuși, dacă prin politică înțelegem o dominație globală în care oamenii apar în primul rând ca agenți activi ce conferă treburilor omenești o permanență pe care altminteri nu o au, atunci speranța nu-i deloc utopică. Deși nu la scară globală, există în istorie numeroase cazuri de oameni excluși ca agenți activi – fie sub forma a ceea ce pare o demodată tiranie, în care frâiele sunt încredințate voinței unui singur om, fie sub forma modernă a totalitarismului care dezlănțuie „forțe istorice” și procese pretins superioare, impersonale, și

înrobește ființele umane în slujba lor. Natura acestei forme de dominație – cu adevărat apolitică într-un sens profund – e evidentă tocmai în dinamica pe care o generează și căreia îi e specifică; o dinamică în care orice și oricine era socotit „important” cu o zi în urmă astăzi poate și trebuie – pentru ca mișcarea să nu-și piardă avântul – să fie dat uitării. Prinși între atâtea îngrijorări pe care suntem siliți să le notăm, nu ne poate consola modul în care, pe de o parte, o neputință similară se răspândește spontan, așa zicând, și fără a utiliza teroarea, în rândul mulțimilor din democrațiile de masă, în timp ce, pe de altă parte, prinde rădăcini un proces similar de consum și uitare, care se autoperpetuează mereu – chiar dacă în lumea liberă și neafată sub teroare aceste fenomene sunt încă limitate la sfera economiei sau a politicii în sensul îngust al termenului.

Dar prejudecățile împotriva politicii – ideea că politica internă e o împletitură de fraude și minciuni țesută de interese dubioase și de ideologii și mai dubioase, în timp ce politica externă oscilează între propaganda anostă și exercitarea forței brute – datează dinaintea inventării dispozitivelor capabile să distrugă întreaga viață organică de pe pământ. În politica internă, aceste prejudecăți sunt cel puțin la fel de vechi ca democrația partidelor (adică peste o sută de ani), care, pentru prima dată în istoria modernă, a pretins că-i reprezintă pe oameni, deși oamenii înșiși n-au crezut-o niciodată. În politica externă, le putem afla originile în primul deceniu al expansiunii imperialiste, la începutul secolului XX, când statul-națiune a început – nu în numele națiunii, ci în numele intereselor economiei naționale – să extindă dominația europeană la întreg globul. Dar ceea ce conferă astăzi forță prejudecății răspândite împotriva politicii – refugiul în neputință, dorința disperată de a fi despovărat de capacitatea de a acționa – constituia în acele zile prejudecata și privilegiul unei pătri neînsemnate care credea; cum spunea Lord Acton, că „puterea tinde să corupă, iar puterea absolută corupe absolut”. Poate că nimeni n-a recunoscut mai

clar decât Nietzsche – în încercarea sa de a reabilita puterea – că această condamnare a puterii reflecta limpede tânjirea încă confuză a masei, chiar dacă și el, în spiritul vremii sale, a identificat sau a confundat puterea – pe care niciun individ n-o poate vreodată poseda, ea neputând apărea decât din acțiunea comună a multor oameni – cu folosirea forței, ale cărei mijloace un individ le poate fără îndoială înhăța și controla.

Prejudecată și judecată

Prejudecățile pe care le împărtășim, pe care le considerăm de la sine înțelese, pe care le putem arunca în conversații fără explicații detaliate sunt, cum s-a spus deja, ele însele politice în cel mai larg sens al cuvântului, adică sunt parte integrantă a acelor treburi omenești ce reprezintă contextul în care ne ducem viața de zi cu zi. Faptul că prejudecățile joacă un rol atât de important în viața zilnică, și deci și în politică, nu e ceva pe care ar trebui să-l deplângem sau să încercăm să-l schimbăm. Omul nu poate trăi fără prejudecăți – nu numai pentru că inteligența și intuiția nici unei ființe umane nu sunt suficiente pentru a formula o judecată originală privitoare la orice lucru asupra căruia i se cere o judecată în cursul vieții sale, ci și pentru că o asemenea lipsă totală de prejudecăți ar solicita o agerime supraomenească. De aceea, în toate epocile și locurile îi revine politicii să clarifice și să combată prejudecățile, ceea ce nu înseamnă că sarcina ei este să-i învețe pe oameni să fie lipsiți de prejudecăți sau că cei angajați în această iluminare sunt ei înșiși lipsiți de ele. Gradul de agerime și deschidere dintr-o epocă determină fizionomia ei generală și nivelul vieții sale politice; dar e de neconceput o epocă în care oamenii nu s-ar întoarce la prejudecățile lor și nu s-ar încrede în ele atunci când judecă sau decid despre domenii importante ale vieții lor.

Desigur, justificarea prejudecății ca standard al judecății în viața de zi cu zi își are limitele ei. Ea se aplică, într-adevăr,

doar prejudecăților autentice – cele care nu pretind a fi judecăți. Prejudecățile autentice sunt de obicei recunoscute prin apelul lor nerușinat la autoritatea lui „se spune...” sau „opinia este...”, deși, firește, un asemenea apel nu trebuie să fie explicit. Prejudecățile nu sunt idiosincrasii personale – care, oricât de imune la dovezi, se bazează întotdeauna pe experiența personală, context în care cer dovezi ale percepției senzoriale. Întrucât există în afara experienței, prejudecățile nu pot oferi niciodată atari dovezi, nici măcar celor înclinați să le accepte. Dar, tocmai pentru că nu sunt legate de experiența personală, ele pot conta pe acordul celorlalți, fără a face măcar efortul de a-i convinge. În această privință, prejudecata diferă de judecată. Totuși, are în comun cu ea felul în care oamenii le recunosc, și recunosc că ele sunt împărtășite, astfel încât cineva prins în prejudecăți poate fi întotdeauna sigur că va avea efect asupra celorlalți; în schimb, ceea ce este idiosincronic abia dacă poate ajunge în sfera publică și politică, având efect numai în intimitatea celei private. În consecință, prejudecata joacă un rol major în spațiul social. Toate structurile sociale se bazează mai mult sau mai puțin pe prejudecăți ce includ anumiți oameni, excluzându-i pe ceilalți. Cu cât o persoană e mai liberă de prejudecăți de orice fel, cu atât va fi mai puțin aptă pentru spațiul pur social. În acest spațiu însă, nu pretindem defel să judecăm, dar renunțarea la această pretenție, înlocuirea judecății cu prejudecata devine periculoasă numai dacă ajunge în spațiul politic, unde nu putem funcționa deloc fără judecată, pe care se bazează în mod esențial gândirea politică.

Unul dintre motivele puterii și pericolului asociat prejudecății rezidă în faptul că în ea se ascunde întotdeauna ceva din trecut. O examinare mai atentă arată că o prejudecată autentică ascunde întotdeauna o judecată formulată anterior, bazată inițial pe o experiență adecvată și legitimă și transformată în prejudecată numai fiindcă a fost purtată în timp fără a fi vreodată reexaminată sau revizuită. În acest sens, prejudecata diferă de simpla bârfa, care nu

depășește ziua sau ora flecărelii și în care cele mai eterogene opinii și judecăți uruie și se agită ca niște bucățele de sticlă într-un caleidoscop. Pericolul prejudecății stă în chiar faptul că e întotdeauna ancorată în trecut – atât de bine ancorată, încât nu numai că anticipează și blochează judecata, dar face totodată imposibile atât judecata, cât și trăirea autentică a prezentului. Dacă vrem să risipim prejudecățile, trebuie mai întâi să descoperim judecățile trecute conținute în ele, adică trebuie să scoatem la iveală adevărul care zace în ele. Dacă neglijăm să facem asta, batalioane întregi de oratori iluminați și biblioteci întregi de broșuri nu vor reuși nimic, așa cum o arată în chip strălucit eforturile nesfârșite și niciodată eficiente de a trata probleme împovărate de prejudecăți vechi, cum ar fi problema evreilor sau problema negrilor în Statele Unite.

Pentru că judecata anticipează judecata plecându-și urechea la trecut, justificarea sa temporală e limitată la acele epoci istorice (și, cantitativ, ele au partea leului în istorie) în care noul este relativ rar și vechiul domină textura politică și socială. Potrivit felului în care-l folosim în general, cuvântul „judecată” are două sensuri ce-ar trebui diferențiate, dar care se confundă de fiecare dată când vorbim, înainte de toate, judecata înseamnă organizarea și subsumarea individualului și particularului în categorii generale și universale, realizându-se astfel o estimare ordonată prin aplicarea de standarde care duc la identificarea concretului și potrivit cărora sunt apoi luate decizii. În spatele tuturor acestor judecăți se află o preconcepție, o prejudecată. Judecat este numai cazul individual, nu și standardul însuși ori faptul dacă el reprezintă sau nu o măsură potrivită pentru ceea ce e menit să măsoare. Cândva, a fost emisă o judecată despre standard, dar acum acea judecată a fost adoptată și a devenit un mijloc pentru formularea altor judecăți. Judecata poate totuși însemna ceva total diferit, și chiar înseamnă întotdeauna atunci când ne confruntăm cu ceva ce n-am mai văzut niciodată și pentru care nu avem standarde la

dispoziție. Această judecată care nu cunoaște standarde nu poate apela decât la mărturia lucrului judecat, singura sa precondiție fiind facultatea de judecare – care are de-a face mai mult cu capacitatea omului de a face distincții decât cu cea de a organiza și de a grupa. O asemenea judecată fără standarde ne este familiară de la judecățile despre estetică și gust, pe care, așa cum a observat Kant cândva, nu le putem „disputa”, dar asupra cărora putem discuta sau putem cădea de acord. O recunoaștem în viața de zi cu zi ori de câte ori, într-o situație neobișnuită, spunem că o persoană sau alta a judecat situația corect sau greșit.

În fiecare criză istorică, prejudecățile sunt primele care se descompun și pe care nu ne mai putem baza. Tocmai fiindcă în contextul neconstrângător dat de „oamenii spun” sau „oamenii gândesc”, în contextul limitat în care sunt justificate și folosite, prejudecățile nu mai pot conta pe faptul acceptării lor, ele se osifică lesne, devenind ceea ce nu sunt defel de la natură – adică pseudoteorii, care, ca viziuni globale închise sau ideologii cu o explicație pentru orice, pretind să înțeleagă întreaga realitate istorică și politică. Dacă funcția prejudecății e să-l scutească pe insul care judecă de nevoia de a se deschide către fiecare fațetă a realității pe care o întâlnește și de a se confrunța temeinic cu ea, atunci viziunile globale și ideologiile fac atât de bine acest lucru, încât ne apără de orice experiență, hotărând aparent pentru întreaga realitate. Tocmai această pretenție de universalitate distinge atât de clar ideologia de prejudecată, care are întotdeauna o natură parțială, după cum afirmă la fel de clar că nu trebuie să ne mai bazăm pe prejudecăți – și nici pe standardele noastre de judecată și pe preconcepțiile bazate pe atari standarde –, declarându-le literalmente inadecvate. Eșecul standardelor în lumea modernă – imposibilitatea de a judeca din nou ceea ce s-a întâmplat și se întâmplă zilnic, pe baza unor standarde ferme recunoscute de toată lumea, și de a grupa evenimentele drept cazuri ale unui bine cunoscut principiu general, precum și dificultatea strâns legată de aceasta de a oferi principii de

acțiune pentru ceea ce ar trebui să se întâmple – a fost adesea descris drept un nihilism inherent zilelor noastre, o devalorizare a valorilor, un fel de crepuscul al zeilor, o catastrofa în ordinea morală a lumii. Toate aceste interpretări presupun în mod tacit că de la ființele umane nu ne putem aștepta să emită judecăți decât în măsura în care posedă standarde, că facultatea de judecare e doar capacitatea de a distribui cazurile individuale în locul corect și potrivit lor din cadrul principiilor generale care le sunt aplicabile și asupra cărora toată lumea e de acord.

Evident, știm că facultatea de judecare insistă și trebuie să insiste pe emiterea de judecăți în mod direct și fără niciun standard, dar domeniile în care se emit – deciziile de orice fel, atât personale, cât și publice, și așa-zisele chestiuni de gust – nu sunt luate în serios. Motivul este că aceste judecăți nu sunt niciodată de natură obligatorie, nu-i forțează niciodată pe ceilalți să cadă de acord în sensul în care o face o concluzie logică irefutabilă, ci mai degrabă pot numai să convingă. Mai mult, ideea că ar exista ceva obligatoriu la aceste judecăți este în sine o prejudecată. Căci, atâta vreme cât standardele rămân valabile, nu există dovadă obligatorie inherentă lor; standardele se bazează pe aceleași dovezi limitate, inerente într-o judecată asupra căreia toți ne-am pus de acord și în jurul căreia nu mai trebuie să dezbatem. Singura dovadă obligatorie vine ca rezultat al categorizării noastre, al măsurării și aplicării standardelor de către noi, al *metodei* noastre de a ordona individualul și concretul, care, prin însăși natura demersului, presupune validitatea standardului. Această categorizare și ordonare – în care se decide doar dacă ne-am îndeplinit sarcina într-o manieră demonstrabil corectă sau incorectă – are mai mult de-a face cu gândirea ca rațiune deductivă decât cu gândirea ca act de judecare. Prin urmare, pierderea standardelor – care chiar definește lumea modernă în facticitatea sa și care nu poate fi oprită printr-o simplă întoarcere la frumoasele zile de altădată sau printr-o promulgare arbitrară de noi standarde și valori – reprezintă o

catastrofa în lumea morală numai dacă presupunem că oamenii sunt incapabili să judece lucrurile *per se*, că facultatea lor de judecare nu e adecvată pentru producerea de judecăți originale și că maximul ce-i putem cere este o corectă aplicare a regulilor obișnuite derivate din standarde deja stabilite.

Dacă lucrurile ar sta așa, dacă ar sta în natura gândirii umane să nu poată judeca decât dacă are standarde stabile, atunci ar fi într-adevăr corect să spunem, cum pare să se presupună în general, că în criza lumii moderne nu atât lumea, cât omul însuși și-a pierdut busola. Această presupunere domină mediile academice din zilele noastre și se vede cel mai bine în faptul că disciplinele istorice care au de-a face cu istoria lumii și cu evenimentele ce se produc în cadrul ei au fost mai întâi dizolvate în ședințele sociale și apoi în psihologie. Ceea ce trimite negreșit la faptul că studierea unei lumi modelate istoric, cu presupusele ei straturi cronologice, a fost abandonată în favoarea studierii tipurilor de comportament – mai întâi ale comportamentului societal, apoi ale celui individual. Modelele de comportament nu pot face niciodată obiectul unui studiu sistematic, sau pot doar dacă excludem omul ca agent activ, ca autor al unor evenimente demonstrabile în lume, și dacă-l reducem la nivelul unei ființe care nu face decât să se comporte diferit în situații diferite, o ființă pe care se pot efectua experimente și care, se poate chiar spera, va putea fi pusă în final sub control. Chiar mai semnificativ decât această dispută între facultăți academice, în care, la drept vorbind, au ieșit la suprafață jocuri de putere foarte neacademice, apare o deplasare similară a interesului dinspre lume înspre om, evidențiată de rezultatele unei anchete recent efectuate.

Răspunsul la întrebarea: Ce vă îngrijorează cel mai tare astăzi? a fost aproape unanim: omul. Răspunsul nu trimitea însă la sensul manifest al amenințării rasei umane de către bomba atomică (îngrijorare într-adevăr justificată); ci trimitea evident la natura umană, orice ar fi înțeles prin asta fiecare

respondent. În ambele cazuri – și am putea cita, desigur, și altele – nu există nici cea mai mică îndoială că omul este cel care a devenit confuz, sau e în pericol să devină, și că, oricum, pe el trebuie să-l schimbăm.

Indiferent de felul în care răspund oamenii la întrebarea dacă omul sau lumea sunt în pericol în actuala criză, un lucru e cert: orice răspuns care plasează omul în centrul preocupărilor noastre curente, sugerând că el trebuie schimbat înainte să poată fi găsită o soluție, e profund apolitic. Pentru că în centrul politicii stă preocuparea față de lume, nu față de om – de fapt, preocuparea față de o lume fără de care, oricum ar fi constituită, cei deopotrivă preocupați și implicați în politică n-ar socoti viața demnă de trăit. Și nu putem schimba o lume schimbându-i pe oamenii care o locuiesc – fără a mai vorbi de imposibilitatea practică a unei asemenea inițiative – mai mult decât putem schimba o organizație sau un club încercând să-i influențăm membrii într-un fel sau altul. Dacă vrem să schimbăm o instituție, o organizație sau un corp politic care există în lume, nu-i putem decât revizui constituirea, legile, statutele și să sperăm că restul își va purta singur de grijă. Fiindcă oriunde se adună laolaltă ființe umane – în chip privat sau social, public sau politic – ia naștere un spațiu care simultan îi adună și îi separă unul de altul. Fiecare astfel de spațiu are propria sa structură care se schimbă în timp și se arată într-un context privat drept obișnuință, într-un context social drept convenție și într-un context public drept legi, constituții, statute și altele asemănătoare. Oriunde se adună oameni laolaltă, lumea se vâra între ei, și în acest spațiu intermediar se petrec toate treburile omenești.

Spațiul dintre oameni, care este lumea, nu poate exista, desigur, fără ei; față de un univers sau o natură fără ființe umane, o lume fără ființe umane ar fi o contradicție în termeni. Ceea ce nu înseamnă că lumea și catastrofele ce –, au loc în ea ar trebui privite ca simple incidente umane și, cu

atât mai puțin, reduse la ceva ce i se întâmplă *omului* sau naturii umane. Pentru că lumea și lucrurile acestei lumi, în mijlocul căroră se petrec treburile omenești, nu sunt expresia naturii umane, adică amprenta acesteia întoarsă spre exterior, ci sunt, dimpotrivă, rezultatul faptului că ființele umane produc ceea ce ele însele nu sunt – adică lucruri –, ba chiar și așa-zisa sferă psihologică sau așa-zisa sferă intelectuală devin realități permanente în care oamenii pot trăi sau se pot mișca numai în măsura în care sferele în cauză sunt prezente ca lucruri, ca o lume a lucrurilor. În această lume a lucrurilor acționează ființele umane și de ea sunt condiționate; și fiindcă sunt condiționate de ea, fiecare catastrofa care se petrece în cadrul ei se întoarce împotriva lor și le afectează. Putem concepe o catastrofa atât de monstruoasă, atât de distructivă, încât să afecteze capacitatea omului de a-și produce lumea și deopotrivă lucrurile, lăsându-l fără lume ca orice animal. Putem concepe chiar că asemenea catastrofe s-au petrecut în trecutul preistoric și că anumite popoare așa-zis primitive sunt rămășițele lor, vestigiile lor fără lume. Ne putem închipui totodată că războiul nuclear, dacă mai lasă în urma sa viață umană, ar putea provoca o atare catastrofa distrugând întreaga lume. Totuși, motivul pentru care ființele umane ar dispărea atunci nu rezidă în ele însele, ci, ca întotdeauna, în lume sau, mai curând, în cursul lumii pe care nu-l mai stăpânesc, de care sunt atât de înstrăinate, încât forțele automate inerente oricărui proces pot acționa necontrolat. Iar preocuparea modernă deja menționată pentru om nici măcar nu se apleacă asupra acestor posibilități. Lucrul cumplit și înspăimântător în această preocupare e mai degrabă acela că nu se îngrijorează defel de asemenea „lucruri exterioare”, și deci de pericolele reale extreme, ci se pierde într-un interior unde reflecția e cel mult posibilă, însă acțiunea și schimbarea, nu.

S-ar putea ridica, bineînțeles, obiecția facilă că lumea despre care vorbim aici e lumea oamenilor, că e rezultatul productivității și al acțiunii umane, indiferent ce se înțelege

prin asta. Aceste abilități aparțin într-adevăr naturii omului; dacă se vor dovedi neadecvate, nu trebuie oare să schimbăm natura omului înainte să ne gândim la schimbarea lumii? Este, în esență, o obiecție antică ce poate chema în sprijinul ei pe cel mai bun martor: Platon, care i-a reproșat lui Pericle că nu i-a lăsat pe atenieni, după moartea sa, într-o stare mai bună decât aveau înainte.

Care este sensul politicii?

Răspunsul la întrebarea privind sensul politicii e atât de simplu și de concludiv, încât s-ar putea crede că toate celelalte răspunsuri sunt în afara subiectului. Răspunsul este: sensul politicii e libertatea. Simplitatea și forța sa concludivă nu stau în faptul că e la fel de vechi ca întrebarea însăși – apărută, desigur, din incertitudine și determinată de lipsa de încredere –, ci în existența politicii ca atare. Astăzi, acest răspuns nu este de la sine înțeles și nici imediat plauzibil. Lucrul se vede din faptul că în zilele noastre întrebarea nu mai chestionează pur și simplu sensul politicii, așa cum făcea când politica a apărut pentru prima oară, din experiențe de natură nepolitică sau chiar antipolitică, întrebarea noastră vine astăzi din experiențele foarte reale pe care le-am avut cu politica; ea e stârnită de dezastrele provocate de politică în secolul nostru și de acele dezastre încă și mai mari ce amenință să apară din politică. Întrebarea noastră este, astfel, mult mai radicală, mai agresivă și mai disperată: mai are încă politica vreun sens?

Exprimată în acest mod – și acesta este modul în care se pune acum pentru fiecare –, întrebarea intră în rezonanță cu doi factori importanți: mai întâi, experiența guvernărilor totalitare, în care se pretinde că totalitatea vieții umane e atât de politizată încât nu mai e cu puțință nicio libertate. Privită din acest unghi – ceea ce înseamnă, printre altele, din perspectiva condițiilor specific moderne – se ridică întrebarea dacă politica și libertatea sunt compatibile, dacă nu cumva

libertatea începe exact acolo unde se încheie politica, astfel încât ea nu poate exista acolo unde politica nu si-a găsit încă limita și sfârșitul. Poate că lucrurile s-au schimbat atât de mult față de perioada clasică, atunci când politica și libertatea erau considerate identice, încât acum, în condiții moderne, ar trebui să fie definitiv separate.

Al doilea fapt care trebuie chestionat este dezvoltarea monstruoasă a mijloacelor moderne de distrugere, asupra cărora statele au un monopol, dar care nu s-ar fi putut dezvolta fără acest monopol și care nu pot fi utilizate decât în sfera politică. Problema nu e aici doar libertatea, ci viața însăși, existența în continuare a umanității și, poate, a întregii vieți organice de pe pământ. Întrebarea care se ridică aici face întreaga politică problematică; face să pară îndoielnic că politica și preservarea vieții sunt compatibile în condițiile modernității, iar speranța sa secretă este aceea că oamenii se pot dovedi suficient de înțelepți pentru a se dispensa de politică înainte ca ea să ne distrugă. Firește, se poate obiecta că speranța că toate statele vor pieri sau că politica va dispărea prin alte mijloace este în sine utopică, și putem presupune că majoritatea oamenilor va fi de acord cu această obiecție. Dar asta nu atenuează în niciun fel speranța sau întrebarea. Dacă politica aduce dezastru și dacă nu se poate renunța la ea, atunci nu rămâne decât disperarea, sau speranța că nu va trebui să mâncăm supa fierbinte ca scoasă de pe foc – o speranță cam nebunească în secolul nostru, ținând seama de faptul că, începând cu Primul Război Mondial, toate supele politice pe care ne-a fost dat să le mâncăm au fost mai fierbinți decât ar fi intenționat să le servească vreun bucătar.

Ambele experiențe – totalitarismul și bomba atomică determină întrebarea privind sensul politicii în vremea noastră. Sunt experiențele fundamentale ale timpului nostru, iar a le ignora ar fi ca și cum n-am trăi în lumea care este a noastră. Există însă o diferență între cele două.

Față de experiența politizării totale din guvernările

totalitare și față de natura problematică a politicii ce rezultă de aici, trebuie să avem în vedere faptul că începând din Antichitate nimeni n-a crezut că sensul politicii e libertatea; precum și faptul că în lumea modernă politica a fost privită, atât teoretic, cât și practic, drept un mijloc de a ocroti resursele care susțin viața societății și productivitatea dezvoltării sale deschise și libere. Ca răspuns la politica dubioasă experimentată sub guvernările totalitare, poate apărea și o retragere teoretică înspre o poziție istoric anterioară - de parcă guvernările totalitare ar oferi cea mai bună dovadă pentru dreptatea gândirii liberale și conservatoare din secolul al XIX-lea. Tulburător în apariția, în cadrul politicii; a posibilității anihilării fizice absolute este că aceasta face o asemenea retragere total imposibilă. Fiindcă aici politica amenință tocmai lucrul care-i oferă, potrivit opiniei moderne, ultima justificare: posibilitatea elementară a vieții pentru întreaga umanitate. Dacă e adevărat că politica nu e decât un rău necesar pentru a susține viața umanității, atunci politica a început într-adevăr să se exileze pe sine din lume și să-și transforme sensul în lipsă de sens.

Această lipsă de sens nu-i un obstacol fantezist. E un fapt real, pe care l-am trăi zilnic dacă ne-am obosi nu doar să citim ziarul, ci și, indignați de haosul ce a cuprins toate problemele politice importante, să ne întrebăm, în situația dată, cum am putea face mai bine lucrurile. Lipsa de sens ce afectează politica e evidentă în faptul că toate întrebările politice individuale sfârșesc acum într-un impas. Oricât am încerca să înțelegem situația și să ținem seama de factorii individuali reprezentați de dubla amenințare a statelor totalitare și a armelor atomice – amenințare sporită de conjuncția lor –, nu putem nici măcar concepe o soluție satisfăcătoare, chiar dacă am presupune că părțile au cele mai bune intenții, lucru care, după cum știm, nu ține în politică, unde bunăvoința de azi nu e o garanție pentru bunăvoința de mâine. Dacă pornim de la logica inerentă acestor factori și presupunem că nimic, cu excepția condițiilor

cunoscute în momentul de față, nu determină cursul prezent sau viitor al lumii noastre, am putea spune că o schimbare decisivă în bine poate apărea numai printr-un soi de miracol.

Pentru a întreba cu deplină seriozitate cum ar arăta un asemenea miracol și pentru a risipi suspiciunea că a spera în miracole sau, mai precis, a conta pe ele e un lucru absolut prostesc și frivol, trebuie să uităm rolul pe care miracolele l-au jucat întotdeauna în credință și superstiție, adică în religii și pseudoreligii. Pentru a ne elibera de prejudecata că un miracol e doar un fenomen autentic religios prin care ceva supranatural și suprauman se arată în evenimentele naturale sau în cursul natural al treburilor omenești, ar fi util să ne amintim pe scurt că întregul cadru al existenței noastre fizice – existența pământului, a vieții organice pe pământ, a speciei umane înseși – se bazează pe un soi de miracol. Căci, din punctul de vedere al evenimentelor universale și al probabilității calculabile statistic care le controlează, formarea pământului este o „improbabilitate infinită”. Lucru valabil și pentru geneza vieții organice din procesele naturii anorganice sau pentru originea speciei umane din procesul evolutiv al vieții organice. Reiese limpede din aceste exemple că, ori de câte ori apare ceva nou, acest nou survine în contextul proceselor previzibile ca ceva neașteptat, imprevizibil și, în cele din urmă, inexplicabil cauzal: adică exact ca un miracol. Cu alte cuvinte, fiecare nou început este, prin natura sa, un miracol atunci când e privit și trăit din punctul de vedere al proceselor pe care, inevitabil, le întrerupe. În acest sens, adică în contextul proceselor în care survine, transcendența demonstrabil reală a fiecărui început corespunde transcendenței religioase a credinței în miracole.

Avem aici, desigur, doar un exemplu menit să ajute la explicarea faptului că ceea ce numim real este deja o țesătură de realități pământești, organice și umane, dar care a ajuns să existe prin adăugarea de infinite improbabilități. Dacă socotim acest exemplu drept o metaforă pentru tot ce se petrece cu adevărat în domeniul treburilor omenești, ea

începe imediat să șchioapete. Fiindcă procesele cu care avem de-a face aici sunt, cum am spus, de natură istorică, adică nu se desfășoară după tiparul transformărilor naturale, ci sunt înlănțuiri de evenimente în a căror structură intră atât de frecvent improbabilități infinite, încât a vorbi despre miracole ni se pare straniu. Dar lucrurile stau așa numai pentru că procesul istoric a apărut din inițiative umane și e constant întrerupt de noi inițiative. Dacă privim acest proces doar ca pe un proces – cum fac, desigur, toate filosofii istoriei pentru care procesul istoric nu rezultă din acțiunea comună a oamenilor, ci din dezvoltarea și coincidența energiilor extraumane, supraumane și subumane, din care omul ca agent activ este exclus –, atunci fiecare nou început, fie el bun sau rău, e atât de infinit improbabil, încât toate evenimentele majore par miracole.

Privite obiectiv și din afară, șansele ca ziua de mâine să se desfășoare la fel ca ziua de azi sunt întotdeauna copleșitoare – și de aceea, în termeni umani, aproximativ (dacă nu exact) la fel de mari ca șansele împotriva apariției pământului din evenimente cosmice, împotriva apariției vieții din procese anorganice sau împotriva apariției omului, ca nonanimal, în urma evoluției speciilor animale.

Diferența crucială dintre improbabilitățile infinite aflate la baza vieții umane pe pământ și evenimentele miraculoase din spațiul treburilor omenești stă, desigur, în faptul că în ultimul caz există un magician – respectiv că omul însuși are, evident, un uimitor și misterios talent de a face miracole. Cuvântul normal, și tocit, oferit de limbă pentru acest talent este „acțiune”. Ea e unică pentru că pune în mișcare procese care, în automatismul lor, seamănă mult cu procesele naturale; și tot ea marchează începutul a ceva, începe ceva nou, preia inițiativa sau, în termeni kantieni, își forjează propriul lanț. Miracolul libertății e inerent acestei abilități de a începe, la rândul ei inerentă faptului că fiecare ființă umană – prin simplul fapt că s-a născut într-o lume care a existat înaintea sa și va exista și după moartea sa – este, ea însăși, un nou

început.

Ideea că libertatea este identică cu faptul de a începe sau, pentru a folosi tot un termen kantian, cu spontaneitatea, ni se pare bizară pentru că, potrivit tradiției noastre în gândirea conceptuală și categoriilor ei, libertatea echivalează cu libertatea voinței, iar noi o înțelegem ca alegere între daturi sau, cu o expresie aproximativă, între bine și rău. Noi nu privim libertatea ca simplă dorință ca ceva sau altceva să se schimbe într-un fel sau altul. Tradiția noastră își are temeiurile ei, pe care nu trebuie să le pomenim aici, exceptând observația că, începând cu anii declinului Antichității clasice, ea a fost puternic întărită de convingerea larg răspândită potrivit căreia nu numai că libertatea nu rezidă în acțiune și politică, ci, dimpotrivă, că e posibilă numai dacă omul renunță la acțiune și se retrage din lume în sine, evitând politica pe de-a-ntregul. Această tradiție conceptuală și categorială e contrazisă de experiența fiecăruia, fie ea publică sau privată, și este contrazisă mai ales de dovada, niciodată complet dată uitării, aflată în limbile clasice, în care verbul grecesc *archein* înseamnă atât a începe, cât și a conduce, adică a fi liber, iar verbul latin *agere* înseamnă a pune ceva în mișcare, a dezlănțui un proces.

Dacă însă așteptăm miracole ca o consecință a impasului în care se află lumea noastră, o atare așteptare nu ne îndepărtează câtuși de puțin de spațiul politic în sensul său originar. Dacă sensul politicii e libertatea, înseamnă că în acest spațiu – și în niciun altul – chiar avem dreptul de a aștepta minuni. Nu pentru că am crede în chip superstițios în miracole, ci pentru că, atâta vreme cât pot acționa, ființele umane, fie că o știu, fie că nu, sunt capabile să realizeze, și realizează în mod constant, improbabilul și imprevizibilul. Întrebarea dacă politica mai are vreun sens ne trimite inevitabil, în chiar punctul în care sfârșește într-o credință în miracole (și unde altundeva ar putea sfârși?), înapoi la întrebarea privitoare la sensul politicii.

Sensul politicii

Neîncrederea în politică și întrebarea privind sensul politicii sunt foarte vechi, la fel de vechi ca tradiția filosofiei politice. Ele încep cu Platon și poate chiar cu Parmenide, și au apărut în urma experiențelor foarte reale trăite de acești filosofi în polis, adică într-o formă de organizare a vieții în comun care a determinat în chip atât de exemplar și de definitiv tot ce înțelegem prin politică, încât chiar cuvântul politică derivă, în toate limbile europene, din grecescul *polis*.

La fel de vechi ca întrebarea privind sensul politicii sunt și răspunsurile ce oferă o justificare politicii; aproape toate definițiile din tradiția noastră sunt, în esență, justificări. Vorbind în termeni foarte generali, toate aceste justificări sau definiții sfârșesc prin a caracteriza politica drept un mijloc pentru un scop mai înalt, deși, la drept vorbind, definițiile acelui scop au variat foarte mult de-a lungul secolelor. Dar, oricât de variate ar fi, ele trimit la câteva răspunsuri de bază, ceea ce demonstrează simplitatea elementară a lucrului de care ne ocupăm aici.

Politica, ni se spune, e o necesitate absolută pentru viața umană, nu doar pentru viața societății, ci și pentru cea individuală. Pentru că omul nu este autosuficient, pentru că existența sa depinde de ceilalți, trebuie luate hotărâri ce afectează existența tuturor, căci fără ele viața în comun ar fi imposibilă. Sarcina, scopul final al politicii este de a ocroti viața în sensul cel mai larg. Politica face cu puțință ca individul să-și urmărească scopurile, să fie adică nestingherit de politică; și nu contează care sunt sferele vieții pe care politica trebuie să le ocrotească, dacă scopul său este, cum credeau grecii, să facă posibil ca o mică parte să se ocupe cu filosofia sau, în sens modern, să asigure viața, traiul și un minimum de fericire pentru cei mulți. Mai mult, așa cum a remarcat cândva Madison, de vreme ce preocuparea noastră este viața în comun a oamenilor, nu a îngerilor, hotărârile privind existența umană nu pot fi îndeplinite decât de către

stat, care deține monopolul asupra forței brute și previne războiul tuturor împotriva tuturor.

Aceste răspunsuri socotesc de la sine înțeles faptul că politica a existat în toate timpurile și pretutindeni acolo unde oamenii au trăit laolaltă, în orice sens istoric și de civilizație. Supoziția în cauză trimite de obicei la definiția aristotelică a omului ca animal politic, și acest apel nu e lipsit de importanță câtă vreme polisul a modelat decisiv, atât în limbaj, cât și în conținut, concepția europeană despre politică și despre sensul ei. Nu mai puțin important e faptul că acest apel la Aristotel se bazează pe o neînțelegere veche, dar postclasică. Pentru Aristotel, cuvântul *politikon* era un adjectiv aplicat organizării polisului și nu desemna orice formă a vieții umane în comun; în mod cert, el nu credea că toți oamenii sunt politici sau că există politică, adică un polis, oriunde trăiesc oameni. Definiția lui îi excludea nu doar pe sclavi, ci și pe barbarii conduși de despoți din imperiile asiatice, cărora nu le-a pus totuși la îndoială umanitatea. Ceea ce voia să spună era pur și simplu că numai omul *poate* trăi într-un polis și că acesta reprezintă cea mai înaltă formă a vieții umane în comun și, prin urmare, ceva specific uman, refuzat deopotrivă zeilor, care există în sine și pentru sine în deplină libertate și independență, și animalelor, a căror viață în comun, dacă au așa ceva, e o chestiune de necesitate. Ca și în cazul altor subiecte din scrierile sale politice, Aristotel nu-și expunea atât propria părere, cât reflecta un punct de vedere împărtășit de toți grecii contemporani lui, chiar dacă acesta rămânea nespus. Astfel, politica în sens aristotelic nu e ceva de la sine înțeles și, mai mult, nu e de găsit oriunde oamenii trăiesc în comun. A existat, așa cum credeau grecii, numai în Grecia – și chiar și acolo numai pentru o perioadă relativ scurtă de timp.

Ceea ce deosebește viața în comun a oamenilor în polis de celelalte forme de viață umană în comun – pe care grecii le cunoșteau cu siguranță – e libertatea. Dar asta nu înseamnă că spațiul politic era înțeles ca un mijloc de a face cu putință

libertatea umană, viața liberă. A fi liber și a trăi în polis erau, într-un sens, unul și același lucru. Dar numai într-un anumit sens, fiindcă pentru a putea trăi în polis omul trebuia deja să fie liber din alt punct de vedere: nu putea fi supus ca sclav dominației altcuiva sau ca muncitor necesității de a-și câștiga pâinea zilnică. Omul trebuia, mai întâi, să fie eliberat sau să se elibereze pentru a se putea bucura de libertate, iar eliberarea de dominația necesităților vieții era adevăratul înțeles al grecescului *scholē* sau al latinescului *otium* – ceea ce azi numim răgaz. În contrast cu libertatea, această eliberare era un scop care putea și trebuia să fie obținut prin anumite mijloace. Acest mijloc crucial era sclavia, forța brută prin care omul îi silea pe ceilalți să-l elibereze de grijile vieții de zi cu zi. Spre deosebire de toate formele de exploatare capitalistă, care urmăresc în primul rând țeluri economice îndreptate spre creșterea averii, scopul exploatării sclavilor în Grecia clasică era să-și elibereze stăpânii de muncă pentru ca cei din urmă să se poată bucura de libertatea spațiului politic. Această eliberare era îndeplinită prin forță și constrângere și se baza pe autoritatea absolută exercitată de capul gospodăriei asupra membrilor acesteia. Dar această conducere nu era în sine politică, deși era o condiție indispensabilă a tot ce însemna politică. Dacă cineva dorește să înțeleagă politica prin prisma categoriilor de mijloc și scop, politica în sensul grec era, ca și pentru Aristotel, în primul rând un scop, și nu un mijloc. Iar acesta nu era libertatea ca atare, așa cum era realizată în polis, ci eliberarea prepolitică pentru exercitarea libertății în polis. Aici, sensul politicii – spre deosebire de scopul său – este acela că oamenii în libertatea lor pot interacționa unii cu alții fără constrângere, fără forță, și se pot conduce unul pe celălalt, ca egali între egali, comandând și supunându-se numai în cazuri de urgență – adică în vreme de război –, în alte condiții gestionându-și treburile prin discuția cu ceilalți și convingerea lor.

„Politica”, în sensul grec al termenului, își are deci nucleul în libertate, în timp ce libertatea e înțeleasă, în mod negativ,

ca fapt de a nu fi condus sau a nu conduce și, în mod pozitiv, ca spațiu ce poate fi creat doar de oameni și în care fiecare om se mișcă printre egali săi. Fără aceia care-mi sunt egali nu există libertate; de aceea, cel ce domnește peste ceilalți – și care din acest motiv e diferit de ei din principiu – este într-adevăr un om mai fericit și mai de invidiat decât cei asupra cărora domnește, dar nu e cu nimic mai liber. Și el se mișcă într-o sferă în care nu există libertate. Ni se pare greu de înțeles acest lucru, fiindcă noi legăm egalitatea de conceptul dreptății, nu de cel al libertății, motiv pentru care credem, în mod greșit, că termenul grec pentru o constituție liberă, *isonomia*, înseamnă ceea ce pentru noi este egalitatea în fața legii. Dar *isonomia* nu înseamnă că toți oamenii sunt egali în fața legii sau că legea e aceeași pentru toți, ci doar faptul că toți au același drept la activitate politică, iar în polis această activitate era, în primul rând, faptul de a vorbi unul cu celălalt. *Isonomia* este, în esență, dreptul egal la cuvânt, și ca atare același lucru cu *isēgoria*; mai târziu, la Polybius, ambele înseamnă pur și simplu *isologia*^[53]. A vorbi sub forma comenzii și a asculta sub forma supunerii nu erau socotite efectiv vorbire și ascultare; ele nu erau libere fiindcă erau legate de un proces definit nu de vorbire, ci de acțiune și de muncă. Cuvintele, în acest caz, erau numai un substitut pentru a face ceva – ceva care presupunea, de fapt, folosirea forței și faptul de a fi forțat. Când grecii spuneau că sclavii și barbarii erau *aneu logou* (fără cuvinte), ceea ce înțelegeau prin asta era faptul că situația lor îi făcea incapabili de vorbire liberă. Despotul, care știe numai de comenzi, se găsește în aceeași situație; pentru a vorbi, el avea nevoie de alții care să-i fie egali. Libertatea nu pretinde o democrație egalitară în sens modern, ci mai degrabă o oligarhie clar delimitată sau o aristocrație, o zonă în care măcar câțiva sau cei mai buni pot interacționa unul cu altul ca egali între egali. Această egalitate nu are, desigur, nimic de-a face cu dreptatea.

Aspectul cel mai important al acestui gen de libertate politică îl reprezintă faptul că e un construct spațial. Oricine

își părăsește polisul sau e alungat din el își pierde nu doar cetatea de baștină sau patria, ci și singurul spațiu în care poate fi liber; pierde societatea egalilor săi. Dar, în privința vieții și satisfacerii nevoilor ei, acest spațiu al libertății nu prea era necesar sau indispensabil; ba era chiar o piedică. Grecii știau din proprie experiență că un tiran rațional (ceea ce noi am numi un despot luminat) era benefic pentru bunăstarea cetății sau pentru înflorirea artelor materiale și spirituale. Dar odată cu tiranul se pune capăt libertății. Cetățenii erau izgoniți la casele lor, iar agora, spațiul în care avea loc interacțiunea egalilor, era părăsită. Nu mai exista un spațiu pentru libertate, ceea ce însemna că nu mai era libertate politică.

Nu e locul să discutăm ce altceva s-a mai pierdut odată cu pierderea spațiului politic, care în Grecia clasică coincide cu pierderea libertății. Singura noastră preocupare aici este să oferim o scurtă privire retrospectivă spre ceea ce era inițial cuprins în conceptul de politică, pentru a ne vindeca de prejudecata modernă că politica e o necesitate inevitabilă care a existat oriunde și oricând. O necesitate – fie în sensul unei nevoi de netăgăduit a naturii umane, ca foamea sau dragostea, fie în sensul unei instituții indispensabile pentru viața umană în comun – iată exact ce nu este politica. De fapt, ea începe acolo unde sfârșește spațiul necesităților materiale și al forței fizice brute. Ca atare, politica a existat atât de rar și în atât de puține locuri, încât, istoric vorbind, numai puține epoci mari au cunoscut-o și au transformat-o în realitate. Dar aceste câteva șanse istorice au fost cruciale; numai în ele s-a manifestat pe deplin sensul politicii, cu beneficiile și neajunsurile ce le însoțesc. Și asemenea epoci au stabilit apoi standardul, dar nu în așa fel încât formele de organizare inerente lor să poată fi imitate, ci mai degrabă astfel încât anumite idei și concepții, care pentru o perioadă scurtă au fost realizate pe deplin în cadrul lor, să determine și acele epoci cărora li s-a negat o deplină experiență a realității politice.

Cea mai importantă dintre aceste idei, cea care rămâne o parte obligatoriu validă a conceptului nostru de politică, supraviețuind astfel schimbărilor istorice și transformărilor teoretice, este, fără îndoială, ideea de libertate. Ideea că politica și libertatea sunt legate, făcând din tiranie cea mai rea dintre guvernările politice, ba chiar una antipolitică, își face loc în gândirea și acțiunea culturii europene până în vremuri recente. Până la regimurile totalitare și la ideologiile congruente cu ele nimeni n-a îndrăznit să taie acest fir – nici măcar marxismul, care, până în acel moment, anunțase tărâmul libertății și o dictatură a proletariatului (concepută în sens roman) ca instrument temporar al revoluției. Ceea ce face ca totalitarismul să fie cu adevărat nou și înspăimântător nu e negarea libertății sau afirmația că libertatea nu e nici bună, nici necesară pentru umanitate, ci mai degrabă ideea că libertatea umană trebuie sacrificată pe altarul dezvoltării istorice, un proces ce poate fi blocat numai atunci când ființele umane acționează și interacționează în libertate. Această viziune e împărtășită de toate mișcările politice specific ideologice, a căror problemă teoretică crucială este că libertatea nu e localizată nici în ființele umane aflate în acțiune și interacțiune, nici în spațiul format între oameni, ci este mai degrabă atribuită unui proces care se derulează în spatele celor ce acționează și își face lucrarea în secret, dincolo de sfera vizibilă a treburilor omenești. Modelul pentru acest concept al libertății este un râu care curge liber, în care orice inițiativă de a-i bloca curgerea nu e decât un impediment arbitrar. Cei care, în lumea modernă, înlocuiesc dihotomia antică dintre libertate și necesitate cu cea dintre libertate și acțiune arbitrară își găsesc justificarea tacită în acest model. În fiecare asemenea caz, conceptul de politică, oricât de variat constituit, e înlocuit de conceptul modern de istorie. Evenimentele politice și acțiunea politică sunt absorbite în procesul istoric, iar istoria ajunge să însemne, într-un sens foarte literal, cursul istoriei. Distincția dintre o asemenea gândire ideologică omniprezentă și regimurile

totalitare constă în faptul că ultimele au descoperit mijloacele politice de a integra ființele umane în cursul istoriei în așa fel încât să fie total prinse în „libertatea” acestuia, în „curgerea sa liberă” și, neputând-o obstrucționa, să devină impulsuri pentru accelerarea ei. Acest lucru se obține prin mijloacele terorii coercitive aplicate din afară și prin gândirea ideologică coercitivă dezlănțuită dinăuntru – o formă de gândire care se alătură cursului istoriei, devenind într-un fel parte integrantă a curgerii sale. Fără îndoială, această dezvoltare totalitară e pasul decisiv pe calea către abolirea libertății în lumea reală. Ceea ce nu înseamnă că ideea libertății n-a dispărut deja în teorie pretutindeni acolo unde gândirea modernă a înlocuit conceptul de politică cu cel de istorie.

Odată apărută în cadrul polisului grec, ideea că politica e inevitabil legată de libertate a reușit să dăinuie de-a lungul mileniilor, ceea ce e cu atât mai remarcabil și mai liniștitor cu cât abia dacă există un alt concept al gândirii și experienței occidentale care să fi fost supus unei asemenea schimbări și îmbogățiri de-a lungul timpului. Libertatea nu însemna la început nimic mai mult decât a fi capabil să mergi acolo unde îți dorești, dar aici se includea mai mult decât înțelegem noi astăzi prin libertate de mișcare. Nu însemna doar că cineva nu e supus constrângerii unei alte persoane, ci și că se poate retrage din întreg spațiul constrângerii – al gospodăriei, împreună cu „familia” asociată ei (un concept roman, pe care Mommsen l-a tradus cândva cam brutal prin „servitute” [Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, vol. I, p. 62]). Numai stăpânul gospodăriei avea această libertate, care consta nu în dominația lui asupra celorlalți membri ai gospodăriei, ci în faptul că, pe baza acestei dominații, își putea abandona gospodăria, familia în sensul clasic. E limpede că de la început exista un element de risc, de îndrăzneală, inerent acestei libertăți. Gospodăria, pe care un om liber o putea părăsi după voie, nu era numai locul unde omul era guvernat de necesitate și constrângere, ci și locul unde viața fiecărui individ – deși legată de acea necesitate și

constrângere – era asigurată, unde totul era organizat ca să ofere suficient pentru necesitățile vieții. Deci numai acel om era liber care era pregătit să-și riște propria viață, iar omul cu sufletul neliber și servil se agăța de viața de zi cu zi – un viciu pentru care limba greacă avea un cuvânt special: *philopsychia*^[54].

Ideea că liber este doar acela pregătit să-și riște viața n-a dispărut niciodată pe de-a-ntregul din conștiința noastră; lucru în general adevărat și pentru conexiunea politicii cu pericolul și riscul. Curajul e cea mai timpurie dintre virtuțile politice, și chiar și azi e una dintre puținele virtuți cardinale ale politicii, pentru că numai ieșind din sfera privată și din cea a relațiilor familiale de care viețile noastre sunt legate ne putem croi drum spre lumea publică comună, care e spațiul nostru cu adevărat politic. Foarte de timpuriu apoi, spațiul în care intrau cei ce îndrăzneau să treacă pragul casei lor a încetat să fie domeniul marilor inițiative și aventuri în care un om se putea angaja cu speranța de a le supraviețui numai însoțit de egalii săi. Deși lumea care se deschidea către asemenea aventuri curajoase și pline de inițiativă era publică, ea nu era încă un spațiu politic în adevăratul sens. Spațiul în care s-au aventurat acești oameni curajoși a devenit public pentru că ei se aflau printre egalii lor, capabili să vadă, să audă și să-și admire reciproc faptele, cărora epopeile poezilor și povestitorilor de mai târziu le-au asigurat faimă nemuritoare. Spre deosebire de ceea ce se petrece în spațiul privat și în familie, în siguranța oferită de patru pereți, totul apare aici în lumina care nu poate lua naștere decât în spațiul public, adică în prezența celorlalți. Dar această lumină, condiție a tuturor aparițiilor reale în lume, e înșelătoare atâta vreme cât este doar publică, și nu politică. Spațiul public al aventurii și inițiativei dispare în clipa când totul a ajuns la final, când oștirea strânge corturile, iar „eroii” – care pentru Homer înseamnă pur și simplu oameni liberi – se întorc acasă. Acest spațiu public nu devine politic până ce nu dobândește stabilitate într-o cetate, adică până ce nu e

legat de un loc concret care, supraviețuind el însuși atât acelor fapte memorabile, cât și numelor acelor oameni memorabili care le-au înfăptuit, le poate transmite posterității peste generații. Iar cetatea care oferă un sălaș permanent muritorilor precum și faptelor și cuvintelor muritoare ale acestora este polisul; ea e politică și, prin urmare, diferită de celelalte așezări (pentru care grecii aveau un alt cuvânt: *aste*), fiindcă e în mod intenționat construită în jurul spațiului său public, agora, unde oamenii liberi se puteau întâlni ca egali în orice împrejurare.

Strânsa legătură dintre politică și relatările homerice e de o mare importanță pentru modul în care înțelegem propriul nostru concept politic de libertate și modul în care acesta a apărut în polisul grec. Și asta e adevărat nu doar fiindcă Homer a devenit în cele din urmă educatorul cetății, ci fiindcă felul în care grecii au gândit întemeierea polisului ca instituție e strâns legat de experiențele cuprinse în relatările homerice. De aceea grecii n-au avut nicio dificultate în a proiecta conceptul central de polis liber (liber de conducere tiranică) – i.e. conceptele de *isonomia* și *isēgoria* – înapoi în timpurile homerice, pentru că exemplul minunatei experiențe a posibilităților oferite de viața printre egali era deja prezent în epopeea homerică; și poate și mai important e faptul că ridicarea polisului poate fi privită ca răspuns la aceste experiențe. Lucrul se putea petrece în chip, așa zicând, negativ – în felul în care Pericle se referă la Homer în discursul funerar. Polisul trebuia să fie întemeiat pentru a asigura grandorii faptelor și vorbirii umane un sălaș mai sigur decât comemorarea înregistrată și perpetuată de poet în poemul său (Tucidide, II, 41). Dar putea fi privit și pozitiv – în felul sugerat odată de Platon (*Scrisoarea XI*, 359b), potrivit căruia polisul s-a ridicat din conjuncția marilor evenimente ale războiului sau a altor fapte eroice, adică din activitatea politică și măreția ei inerentă. În ambele cazuri e ca și cum oștirea homerică nu s-ar fi împrăștiat niciodată, ci la întoarcerea ei în patrie s-ar fi reunit și ar fi întemeiat polisul,

găsind astfel un spațiu unde putea rămâne permanent intactă. Oricare ar fi schimbările pe care această permanență le putea suferi în viitor, substanța spațiului cetății rămânea legată de originile ei homerice.

Mai exact, e firesc ca într-un spațiu politic autentic libertatea să-și schimbe înțelesul. Importanța inițiativei și aventurii dispare tot mai mult, iar ceea ce înainte era, așa zicând, doar un adaos necesar al acestor aventuri – prezența constantă a celorlalți, relațiile cu ceilalți în spațiul public al agorei, *isēgoria*, cum o numește Herodot – devine acum substanța reală a unei vieți libere. În același timp, cea mai importantă activitate a unei vieți libere se mută dinspre acțiune spre vorbire, dinspre fapte libere spre cuvinte libere.

Această trecere e de mare importanță și are mai mult temei în tradiția conceptului nostru de libertate – în care noțiunile de acțiune și vorbire sunt separate din principiu, considerându-se că țin de două facultăți total diferite ale omului – decât în istoria Greciei. Fiindcă remarcabil și fascinant în gândirea greacă este că o asemenea separație de principiu între vorbire și acțiune n-a avut loc de la bun început, de la Homer adică: cine era capabil de fapte mărețe trebuia să fie capabil și de vorbe mari – nu numai pentru că vorbele mari erau necesare pentru a însoți și explica faptele mari, care altminteri ar fi căzut într-o uitare mută, ci și pentru că vorbirea însăși era de la început socotită o formă de acțiune. Omul nu se poate apăra împotriva loviturilor sortii, împotriva șicanelor zeilor, dar le poate rezista prin vorbire și le poate răspunde; și, cu toate că răspunsurile nu schimbă nimic, neputând nici alunga ghinionul, nici aduce norocul, asemenea cuvinte aparțin lucrului întâmplat ca atare. Dacă vorbele au același rang cu ceea ce se întâmplă, dacă, așa cum se spune la sfârșitul *Antigonei*, „vorbele mari” răspund la „marile lovituri venite de sus” și le răzbună, ce se petrece atunci este în sine măreț și demn de amintire și faimă. Vorbirea, în acest sens, este o formă de acțiune, iar căderea noastră poate deveni faptă dacă strigăm împotriva ei chiar în

clipa pieirii. Tragedia greacă – dramatismul său, evenimentele sale puse în scenă – se bazează pe această convingere fundamentală.

Acest înțeles al vorbirii – care subliniază totodată descoperirea de către filosofia greacă a puterii autonome a *logos*-ului – începe deja să se piardă în experiența polisului, pentru ca apoi să dispară complet din tradiția gândirii politice. Deja de timpuriu, libertatea de opinie – dreptul de a asculta opiniile celorlalți și de a-și face propria opinie ascultată, care pentru noi constituie încă o componentă inalienabilă a libertății politice – a înlocuit această altă versiune a libertății care, deși nu contrazice libertatea de opinie, se asociază mai ales cu acțiunea și vorbirea în măsura în care vorbirea e acțiune. Această libertate e alcătuită din ceea ce noi numim spontaneitate, care, potrivit lui Kant, se bazează pe capacitatea ființei umane de a iniția o secvențialitate, de a forma un nou lanț. Pe scena politică grecească, cea mai bună ilustrare a faptului că libertatea de acțiune reprezintă același lucru cu faptul de a începe de la capăt și a iniția ceva este, poate, aceea că *archein* înseamnă atât a începe, cât și a conduce. Acest dublu sens arată clar că, la început, termenul de „lider” era folosit pentru persoana care iniția ceva și căuta semenii care s-o ajute să-l ducă la îndeplinire; iar această îndeplinire, faptul de a împlini ceva ce a fost început, era sensul inițial al cuvântului care desemna acțiunea, *prattein*. Aceeași legătură dintre a fi liber și a începe ceva o găsim și în ideea romană potrivit căreia măreția strămoșilor stătea în întemeierea Romei, iar libertatea romanilor trebuia pururi legată de această întemeiere, *ab Urbe condita*, unde fusese trasat un început. Augustin a adăugat apoi baza ontologică a acestei libertăți trăite de romani, spunând că omul însuși este un început, un *initium*, în măsura în care n-a existat dintotdeauna, ci apare în lume prin naștere. În ciuda filosofiei politice a lui Kant – devenită, prin experiența Revoluției Franceze, o filosofie a libertății centrată în jurul conceptului de spontaneitate –, abia în zilele

noastre s-a priceput extraordinara semnificație politică a libertății aflate în capacitatea noastră de a începe de la capăt – probabil tocmai pentru că regimurile totalitare nu s-au mulțumit doar să încalce libertatea de opinie, ci și-au propus ca principiu să distrugă spontaneitatea umană în toate sferele. Lucru inevitabil, la rândul său, pretutindeni acolo unde procesul istorico-politic e definit în termeni determiniști drept ceva orânduit de la început să-și urmeze propriile legi, și deci pe deplin cognoscibil. Dar ceea ce stă în opoziție cu orice determinare și orice pre-cunoaștere posibilă e faptul că lumea se reînnoiește zilnic prin naștere și e constant împinsă spre ceea ce este imprevizibil nou prin spontaneitatea fiecărei noi venituri. Numai dacă le luăm nou-născuților întreaga spontaneitate, dreptul de a începe de la capăt, poate fi cursul lumii definit în termeni determiniști și prevăzut.

Libertatea de opinie și de expresie, care a devenit determinantă pentru polis, diferă de libertatea inherentă capacității acțiunii de a produce un nou început prin faptul că e în mai mare măsură dependentă de prezența celorlalți și de confruntarea cu opiniile lor. Într-adevăr, acțiunea nu poate avea nici ea loc în izolare, de vreme ce persoana care începe ceva poate acționa în continuare numai dacă reușește să-i convingă pe alții s-o ajute. În acest sens, orice acțiune este o acțiune „de comun acord”, cum îi plăcea lui Burke să spună; „căci nu eram în măsură să făptuiesc ceva fără prieteni și tovarăși credincioși” (Platon, *Scrisoarea VII*, 325d); adică nu eram în măsură, în sensul verbului grecesc *prattein*, să duc la îndeplinire și să împlinesc. Dar asta e de fapt numai o etapă a acțiunii, deși – fiind cea care în final determină rezultatul treburilor omenești și modul cum apar ele reprezintă! etapa cea mai importantă din punct de vedere politic. Ea e precedată de început, *archein*, dar inițiativa care determină cine va fi lider sau *archōn*, *primus inter pares*, depinde efectiv de o persoană și de curajul ei de a iniția o atare întreprindere. Firește, un singur individ, Hercule de pildă, poate în ultimă instanță să acționeze de unul singur, dacă zeii îl ajută să

împlinescă fapte mari, având nevoie de ceilalți doar pentru a se asigura că se va duce vestea despre faptele lui. Deși orice libertate politică și-ar pierde sensul cel mai bun și mai adânc în lipsa acestei libertăți a spontaneității, aceasta din urmă e ca atare prepolitică; spontaneitatea depinde de formele de organizare ale vieții în comun doar în măsura în care, în final, lumea e cea care o organizează. Dar cum, în cele din urmă, ea se ivește din individ, spontaneitatea se poate menține chiar și în condiții nefavorabile – sub presiunea unui tiran, de pildă. Spontaneitatea se vădește în productivitatea artistului, și la fel se întâmplă cu oricine produce lucruri ale lumii izolat de ceilalți; se poate spune că nicio producere nu e cu putință fără a fi chemată la viață de această capacitate de a acționa. Multe activități umane pot purcede însă doar la o oarecare depărtare de sfera politică, și această depărtare e într-adevăr o condiție esențială pentru anumite tipuri de productivitate umană.

Nu e însă deloc cazul libertății de a discuta cu celălalt, posibilă doar în interacțiune cu ceilalți. Vorbirea liberă s-a manifestat întotdeauna sub mai multe forme și cu mai multe sensuri, și chiar în Antichitate avea acea stranie ambiguitate care-i mai este și astăzi asociată. Dar aspectul cheie, atunci ca și acum, nu e faptul că o persoană poate spune orice dorește sau că are dreptul inerent de a se exprima așa cum e. Ci mai degrabă acela că știm din experiență că nimeni nu poate surprinde în chip adecvat lumea obiectivă în deplina ei realitate de unul singur, fiindcă lumea i se arată și i se dezvăluie întotdeauna dintr-o singură perspectivă, ce corespunde punctului său de vedere în lume și e determinată de el. Dacă cineva vrea să vadă și să simtă lumea așa cum este ea „de fapt”, n-o poate face decât înțelegând-o drept un lucru împărtășit de mulți oameni, un lucru aflat între ei, care-i separă și îi leagă, care se arată diferit fiecăruia și poate fi înțeles numai în măsura în care mulți oameni pot vorbi *despre* el și își pot împărtăși opiniile și perspectivele unul cu celălalt sau unul împotriva celuilalt.

Doar în libertatea discuției cu celălalt se ivește lumea, acel ceva despre care vorbim, în obiectivitatea ei și în vizibilitatea ei din toate unghiurile. A trăi în lumea reală și a discuta despre ea reprezintă practic unul și același lucru, iar grecilor viața privată li se părea „idioată” fiindcă-i lipsea diversitatea ce însoțește discuția despre ceva, și deci experiența modului în care lucrurile funcționează în lume. ^[55]

Această libertate de mișcare – fie ca libertate de a porni la drum și de a începe ceva nou și nemaiauzit, fie ca libertate de a interacționa în discuție cu mulți alții și a experimenta acea diversitate care este întotdeauna lumea în totalitatea ei – n-a fost și nu e categoric scopul final al politicii, adică ceva ce poate fi obținut prin mijloace politice. E mai degrabă substanța și sensul a tot ce înseamnă politică. Din această perspectivă, politica și libertatea sunt identice, iar acolo unde acest gen de libertate lipsește nu există un spațiu politic în sens autentic. Pe de altă parte, mijloacele prin care cineva poate înființa un spațiu politic și-i poate apăra existența nu sunt nici întotdeauna, nici în mod necesar mijloace politice. Mijloacele folosite pentru înființarea și menținerea unui spațiu politic n-au fost deloc privite de greci, de pildă, ca legitim politice, i.e. constituind un fel de acțiune conținută în esența polisului. Ei credeau că pentru întemeierea polisului trebuie instituite legi, dar legiuitorul nu era cetățean al polisului, iar fapta lui categoric nu era „politică”. Și mai credeau că, atunci când avea de-a face cu alte state, polisul nu mai trebuia să procedeze politic, ci putea folosi forța – fie pentru că puterea unei alte comunități îi amenința continuitatea, fie pentru că dorea să-i supună pe alții. Altfel spus, ceea ce noi numim astăzi „politică externă” nu era deloc pentru greci politică în sens real. Ne vom întoarce la această chestiune mai târziu. Important pentru noi acum e să înțelegem libertatea însăși ca pe ceva politic, și nu ca pe un scop – poate cel mai înalt – ce trebuie obținut prin mijloace politice, și să ne dăm seama că forța brută și constrângerea sunt întotdeauna mijloace de a apăra, a stabili sau a lărgi

spațiul politic, dar în și prin sine sunt categoric nonpolitice. Sunt fenomene periferice ale politicii, și deci nu sunt politica însăși.

Spațiul politic ca atare realizează și garantează atât libertatea tuturor cetățenilor, cât și realitatea discutată și atestată de cei mulți. Dar, în cazul în care căutăm un sens dincolo de sfera politică, n-o putem face decât dacă alegem, precum filosofii polisului, să interacționăm cu cei puțini mai degrabă decât cu cei mulți și să ne convingem că a vorbi liber cu ceilalți despre ceva produce nu realitate, ci înșelăciune, nu adevăr, ci minciună.

Parmenide pare să fi fost primul care a adoptat acest punct de vedere; pentru el, crucial nu era, de pildă, să separe mulțimea oamenilor răi de cei puțini și buni – așa cum făcea Heraclit și cum era tipic pentru spiritul acelui *agōn* care a marcat întreaga viață politică grecească, cerând ca fiecare să se străduiască constant să fie cel mai bun. Parmenide deosebea însă între calea adevărului, deschisă numai individului ca individ, și căile amăgirii, străbătute de cei ce urmăresc alături de alții un scop oarecare. Platon l-a urmat aici într-o anumită măsură. Dar faptul că l-a adoptat pe Parmenide tocmai în acest punct a devenit politic semnificativ pentru că, întemeind Academia, Platon n-a insistat pe individ, ci mai degrabă a preluat ideea fundamentală a celor puțini, care puteau filozofa în discuție liberă unul cu altul, transformând-o în realitate.

Platon, părintele filosofiei politice occidentale, a încercat pe diferite căi să se opună polisului și înțelesului dat de acesta libertății, propunând o teorie politică ale cărei standarde politice erau derivate nu din politică, ci din filosofie, elaborând o constituție detaliată cu legi ce corespundeau unor idei accesibile doar filosofului și, în cele din urmă, influențând un conducător care, spera el, avea să realizeze o asemenea legislație – încercare ce era cât pe ce să-l coste libertatea și viața. Întemeierea Academiei a fost o altă asemenea încercare. Gestul se opunea polisului, pentru că

așeza Academia departe de spațiul politic, fiind în același timp făcut în spiritul specific spațiului politic greco-atenian – în măsura în care substanța Academiei ținea de posibilitatea oamenilor de a vorbi unul cu altul. Prin aceasta, alături de spațiul libertății politice a apărut un nou spațiu al libertății, care a supraviețuit până în zilele noastre ca libertate a universității și libertate academică. Deși această libertate a fost creată după asemănarea libertății inițial trăite politic și a fost probabil înțeleasă de Platon ca posibil nucleu sau început pornind de la care viața în comun a celor mulți avea să fie definită în viitor, efectul *de facto* a fost introducerea unui nou concept al libertății în lume. În contrast cu o libertate pur filosofică valabilă numai pentru individ, pentru care tot ce ține de politică e atât de străin încât numai corpul filosofului mai locuiește în polis, această libertate a celor puțini e politică prin natura sa. Spațiul liber al Academiei se dorea un substitut pe deplin valabil al pieței, agora, spațiul central al libertății în polis. Pentru ca instituția lor să reușească, cei puțini trebuiau să solicite ca activitatea lor, discuția lor unul cu altul, să fie scutită de activitățile polisului în același fel în care cetățenii Atenei fuseseră scutiți de toate activitățile legate de câștigarea pâinii zilnice. Ei trebuiau să fie eliberați de politică în sensul grecesc, ca să fie liberi pentru spațiul libertății academice, așa cum cetățenii trebuiau eliberați de asigurarea necesităților vieții ca să fie liberi pentru politică. Pentru a intra în spațiul „academic”, ei trebuiau să părăsească spațiul politicii reale, așa cum cetățenii trebuiau să părăsească spațiul privat al gospodăriilor lor pentru a merge în piața publică. Așa cum eliberarea de muncă și de grijile vieții era o cerință pentru libertatea omului politic, eliberarea de politică era o cerință pentru libertatea membrilor Academiei.

Acesta e contextul în care auzim pentru prima dată că politica e o necesitate, că întreaga politică este un mijloc pentru un scop mai înalt aflat în afara ei, că trebuie deci justificată în termenii unui scop astfel definit. Surprinzător

aici este că paralela de mai sus – potrivit căreia pare că libertatea academică ia pur și simplu locul politicii, iar polisul e legat de Academie așa cum gospodăria e legată de polis – e neadevărată. Fiindcă gospodăria (și activitățile desfășurate în cadrul ei pentru a susține viața) n-a fost niciodată justificată ca mijloc pentru un scop – ca și cum, pentru a folosi termenii aristotelici, „viața” ca atare ar fi fost un mijloc pentru „viața bună” posibilă numai în polis. Nu era nici posibil, nici necesar, căci categoria mijloace/ scopuri nu se aplică deloc în sfera vieții ca atare. Scopul vieții, și al tuturor activităților muncii legate de ea, este evident susținerea vieții înseși, iar impulsul de a susține viața aflat în spatele muncii nu vine din afara vieții, ci e inclus în procesul vieții care ne silește să muncim așa cum ne silește să mâncăm. Dacă vrem să înțelegem legătura dintre gospodărie și polis în termenii scopurilor și ai mijloacelor, atunci viața trăită în gospodărie nu e un mijloc pentru scopul mai înalt al libertății politice, ci mai degrabă controlul asupra necesităților vieții și a muncii sclavilor din gospodărie e un mijloc prin care omul devine liber să se angajeze în politică.

Și, de fapt, tocmai o asemenea eliberare prin dominare – eliberarea celor puțini care se bucură de libertatea de a filosofa stăpânind asupra celor mulți – a propus Platon cu filozoful-rege, însă propunerea lui n-a fost niciodată preluată de vreun filosof de după el și n-a avut niciodată vreun impact politic. Dar tocmai pentru că scopul ei primar n-a fost antrenamentul pentru viața politică, așa cum se întâmpla în școlile sofistilor și oratorilor, întemeierea Academiei s-a dovedit extraordinar de importantă pentru ceea ce înțelegem noi astăzi prin libertate. Poate că Platon însuși a crezut că, într-o bună zi, Academia va fi capabilă să cucerească și să conducă polisul. Singura consecință pentru succesorii săi, sau pentru filosofii de mai târziu, a fost că Academia a garantat celor puțini un spațiu instituționalizat al libertății, libertate înțeleasă de la bun început prin comparație cu libertatea pieței publice. Lumii opiniilor mincinoase și a

vorbirii înșelătoare urma să i se opună o lume a adevărului și a vorbirii compatibile cu adevărul, artei retoricii urma să i se opună știința dialecticii. Ceea ce s-a impus și definește încă ideea libertății noastre academice astăzi nu e speranța lui Platon de a guverna polisul din Academie, speranța filosofiei de a modela politica, ci îndepărtarea de polis, o *a-politia*, ca să spunem așa, sau indiferența față de politică.

Crucial în acest context nu e atât conflictul între polis și filosofi, cât simplul fapt că această indiferență a unei sfere față de cealaltă, care părea să ofere conflictului o soluție temporară, n-a putut dăinui tocmai pentru că spațiul celor puțini și al libertății lor – deși tot un spațiu public, nonprivat – nu putea îndeplini funcțiile atribuite spațiului politic, care-i includea pe toți cei capabili să se bucure de libertate. Pretutindeni acolo unde s-au izolat de cei mulți - fie sub forma indiferenței academice, fie sub forma conducerii oligarhice –, cei puțini au sfârșit evident prin a depinde de cei mulți, mai cu seamă în acele aspecte ale vieții în comun care necesitau acțiune concretă. În contextul unei oligarhii platoniciene, o atare dependență poate însemna că cei mulți sunt mențiți să îndeplinească poruncile celor puțini – adică să ia asupra lor acțiunile reale –, caz în care dependența celor puțini e depășită prin dominație în același fel în care stăpânirea asupra sclavilor din gospodărie îi permitea unui om liber să-și depășească dependența de necesitățile vieții bazându-și libertatea pe forța brută. Or, dacă libertatea celor puțini e de natură pur academică, atunci ea depinde în mod clar de bunăvoința corpului politic de a garanta această libertate. În ambele cazuri însă, politica nu mai are de-a face cu libertatea, nemaivând deci un caracter politic în sensul grecesc. În schimb, ea se ocupă cu tot ce garantează existența libertății – respectiv cu administrarea și satisfacerea nevoilor vieții în timp de pace și cu apărarea în caz de război. În această situație, nu numai sfera libertății celor puțini se menține greu în raport cu spațiul politic, determinat de cei mulți, ci însăși existența ei depinde de cei mulți. Existența

simultană a polisului reprezintă o necesitate vitală pentru Academie, fie în versiunea lui Platon, fie ca universitate, mai târziu. Rezultatul e însă că întreaga politică se reduce în chip evident la acel nivel mai de jos a cărui sarcină este de a menține viața în spațiul public al polisului. Politica devine, pe de o parte, o necesitate opusă libertății și, pe de altă parte, o condiție a libertății. În același timp, acele aspecte ale politicii care la origini – adică în înțelesul pe care polisul și-l dădea sieși – erau fenomene marginale devin acum centrale pentru întreg spațiul politic. Pentru polis, asigurarea celor necesare vieții și apărarea nu se aflau în centrul vieții politice, ci erau politice numai în sensul efectiv al termenului, adică în măsura în care hotărârile privind aceste aspecte nu erau decretate de sus, ci luate de oameni care discutau unul cu altul și se convingeau unul pe altul. Dar tocmai acest lucru nu mai conta odată ce justificarea politicii era socotită a fi garantarea libertății pentru cei puțini. Ceea ce conta era faptul că acele probleme ale existenței asupra cărora cei puțini n-aveau niciun control erau tot ce-i mai rămăsese politicii. Firește, o anumită legătură între politică și libertate se păstrează, dar cele două sunt doar legate una de cealaltă, nu echivalate. Libertatea ca scop final al politicii stabilește limite spațiului politic; criteriul de acțiune în acest spațiu nu mai e libertatea, ci competența și eficiența în asigurarea necesităților vieții.

Începând deja cu Platon și Aristotel, desconsiderarea politicii de către filosofie depinde integral de separarea celor mulți de cei puțini. Ceea ce a avut un efect formidabil, demonstrabil până în vremea noastră, asupra tuturor răspunsurilor teoretice la întrebarea privind sensul politicii. Din punct de vedere politic însă, tot ce a obținut această separare este *a-politia* școlilor filosofice în Antichitate și libertatea academică a universităților noastre. Altfel spus, impactul său politic a fost întotdeauna limitat la acei puțini pentru care problema cu adevărat importantă era experiența autentic filosofică, în toată copleșitoarea sa urgență – o

experiență care prin natura sa ne îndepărtează de spațiul politic al vieții în comun și al discuției cu celălalt.

Dar acest efect teoretic n-a însemnat sfârșitul; într-adevăr, ideea a dăinuit până în zilele noastre în modul în care se autodefinesc spațiul politic și politicienii – anume că politica este și trebuie să fie justificată de scopuri finale aflate deasupra și dincolo de ea, chiar dacă aceste scopuri s-au tocit, firește, considerabil de-a lungul timpului. Iar în spatele ei stau respingerea și redefinirea politicii de către creștinism, care, deși superficial seamănă cu desconsiderarea platoniciană a politicii, este de fapt mult mai radicală și a îmbrăcat forme mult diferite. La prima vedere, creștinismul timpuriu pare să fi cerut ca aceeași libertate academică față de politică cerută de școlile clasice să fie aplicabilă tuturor. Și impresia e întărită dacă luăm în considerare faptul că respingerea de către el a spațiului public, politic a mers mână în mână cu întemeierea unui nou spațiu, separat de spațiul politic existent, unde credincioșii s-au adunat mai întâi ca o congregație și apoi ca o biserică. Paralelismul acesta a fost însă înțeles pe deplin abia odată cu apariția statului secular, în care libertatea academică și cea religioasă sunt strâns legate, în măsura în care corpul public-politic le garantează ambelor prin lege libertatea față de politică. Câtă vreme politica e înțeleasă ca simplă preocupare pentru lucrurile absolut necesare vieții oamenilor în comunitate, ca să le poată fi garantată, ca indivizi sau ca grupuri sociale, o libertate aflată dincolo de politică și de necesitățile vieții – suntem într-adevăr îndrituiți să măsurăm gradul de libertate dintr-un corp politic prin libertățile religioase și academice pe care le tolerează, adică prin dimensiunea spațiului nopolitic al libertății pe care-l conține și menține.

Consecințele politice directe ale libertății față de politică, de care libertatea academică a profitat atâta, trimit la alte experiențe decât cele ale filosofilor, mult mai radicale în termeni politici. Pentru creștini, important nu era să instituie un spațiu al celor puțini opus unuia al celor mulți, sau să

întemeieze un spațiu pentru toți opus spațiului autorizat, ci că un spațiu public ca atare, fie el pentru cei puțini sau pentru cei mulți, era inacceptabil fiindcă era public. Când Tertullian spune că „nimic nu-i mai străin pentru noi, creștinii, decât ceea ce contează public” (*Apologeticul*, 38), accentul cade evident pe „public”. Suntem pe drept cuvânt obișnuiți să înțelegem refuzul creștinismului timpuriu de a lua parte la treburile publice fie din perspectiva romană a unei divinități rivale cu zeii Romei, fie din punctul de vedere creștin al unei așteptări escatologice despovărate de orice preocupare pentru lumea aceasta. Dar asta înseamnă că nu reușim să vedem impulsul realmente antipolitic al mesajului creștin și experiența privitoare la ceea ce este esențial pentru conviețuirea umană care-l susține. Fără îndoială că în predicile lui Iisus idealul binelui joacă același rol ca idealul înțelepciunii în învățăturile lui Socrate. Iisus refuză să fie numit „bun” de către discipolii săi, așa cum Socrate refuză să fie numit „înțelept” de către elevii săi. Ține de natura binelui să se ascundă, să nu apară în lume ca atare. O comunitate de oameni care crede cu adevărat că toate treburile omenești ar trebui diriguite conform binelui; care nu se teme să încerce măcar să-si iubească dușmanii și să răsplătească răul prin bine; care, cu alte cuvinte, consideră că idealul de sfințenie e măsura comportamentului său, nu numai în privința mântuirii sufletelor prin îndepărtarea de umanitate, ci și în privința cârmuirii treburilor omenești – o asemenea comunitate nu poate decât să se retragă din sfera publică și să-i evite lumina reflectoarelor. Trebuie să-și facă lucrarea în ascuns, pentru că a fi văzut și auzit atrage inevitabil strălucirea apariției în care orice sfințenie devine instantaneu ipocrizie, oricât de tare ar încerca să nu fie așa.

Spre deosebire de retragerea filosofilor din politică, creștinii timpurii nu s-au îndepărtat de politică pentru a se retrage cu totul din spațiul treburilor omenești. O asemenea retragere – care, în primele secole de după Cristos, a găsit cele mai drastice forme de sihăstrie perfect acceptabile – ar fi fost în

contradicție flagrantă cu învățăturile lui Iisus și a fost socotită eretică de Biserică la început. În schimb, mesajul creștin a propus un mod de viață în care treburile omenești erau total eliminate din spațiul public și transferate în spațiul personal dintre un om și altul. Situația istorică era de așa natură încât, aflându-se în aparentă opoziție cu spațiul public, politic, acest spațiu interpersonal a fost echivalat și probabil confundat cu spațiul privat. De-a lungul întregii Antichități greco-romane, spațiul privat era înțeles ca unică alternativă la cel public, astfel încât factorul hotărâtor pentru amândouă era opoziția între ceea ce voiai să arăți lumii îngăduindu-i apariția în public, și ceea ce putea exista numai în izolare și, ca urmare, trebuia să rămână ascuns. Politic vorbind, factorul crucial a fost încercarea creștinismului de a dobândi o atare izolare și faptul că a cerut din interiorul ei controlul asupra lucrurilor ce fuseseră anterior publice. Căci creștinii nu se mulțumesc să facă acte de caritate care trec dincolo de politică; ei susțin explicit că „fac dreptate” și, atât din perspectiva evreilor, cât și a creștinilor timpurii, pomana e o chestiune de dreptate mai degrabă decât una de caritate – cu deosebirea că aceste fapte nu trebuie să apară în fața oamenilor, nu pot fi văzute de ei, ba chiar trebuie să rămână atât de ascunse, încât să nu știe stânga ce face dreapta; altfel spus, agentului i se interzice să-și asume propria faptă (Matei, 6:1 și urm.).

Discutând aceste probleme, nu trebuie să explorăm în detaliu felul în care, în cursul istoriei, caracterul antipolitic conștient și radical al creștinismului a putut fi transformat cu succes pentru a face cu puțință un gen de politică creștină. Lăsând deoparte necesitatea Istorică ce a însoțit căderea Imperiului Roman, această transformare a fost opera unui singur om, Augustin, tocmai fiindcă în el mai era încă vie extraordinara tradiție a gândirii romane. Reinterpretarea politicii care a avut loc aici este de o importanță crucială pentru întreaga tradiție a civilizației occidentale – nu doar pentru tradiția teoriei și a gândirii, ci și pentru cadrul în care a avut apoi loc istoria politică reală. Niciodată până la

Augustin corpul politic n-a acceptat ideea că politica e un mijloc pentru un scop mai înalt și că libertatea e o problemă a politicii numai în măsura în care există anumite zone pe care politica ar trebui să le elibereze de controlul său. Acum însă, libertatea față de politică nu mai e o problemă a celor puțini, ci, dimpotrivă, o problemă a celor mulți, care n-ar trebui și nici nu trebuie să se ocupe de problemele guvernării, în timp ce povara grijii de a orândui politic treburile omenești e pusă pe umerii celor puțini. Dar această povară sau responsabilitate nu izvorăște, ca la Platon și la filosofi, din condiția umană fundamentală» a pluralității, care-i leagă pe cei puțini de cei mulți, pe individ de ceilalți. Dimpotrivă, această pluralitate este afirmată, iar motivul care-i obligă pe cei puțini să ia asupra lor povara guvernării nu e frica de a fi dominați de alții mai răi decât ei. Augustin cere explicit ca viața sfinților să se desfășoare într-o „societate” și, formulând ideea unei *civitas Dei*, un stat al lui Dumnezeu, el presupune că și viața umană e determinată politic de condiții nepământești – deși lasă deschisă întrebarea dacă problemele politice vor mai fi o responsabilitate în viața de apoi. Oricum, motivul de a asuma povara politicii terestre e dragostea de aproapele, nu teama de el.

Această transformare a creștinismului care a luat naștere din gândirea și acțiunile lui Augustin a pus în cele din urmă Biserica în situația de a seculariza retragerea creștină în izolare, până într-acolo încât credinciosul a instituit în lume un spațiu public total nou, definit religios, un spațiu care, deși public, nu era politic. Natura publică a acestui spațiu al credincioșilor – singurul în care, în întreg Evul Mediu, se putea găsi un loc pentru nevoile umane specific politice – a fost întotdeauna ambiguă. Era în primul rând un spațiu de adunare, ceea ce nu înseamnă doar o clădire în care se adună oamenii, ci și un spațiu construit cu scopul precis de a aduna oamenii laolaltă. Ca atare însă, pentru a păstra adevăratul conținut al mesajului creștin, el n-a îndrăznit să fie un spațiu pentru apariție, pentru afișare. Lucru care s-a dovedit

aproape imposibil de împiedicat, fiindcă orice spațiu public, constituit prin adunarea multor oameni, va deveni prin propria sa natură un spațiu de afișare. Politica creștină a avut întotdeauna o dublă sarcină: în primul rând, să se asigure că, pe măsură ce influențează politica seculară, spațiul nopolitic unde se adună credincioșii e apărat de influența exterioară și, în al doilea rând, să împiedice ca spațiul de adunare să devină un spațiu de afișare, transformând astfel Biserica într-o putere mai seculară, mai lumească decât celelalte. În cadrul procesului, s-a dovedit că această legătură cu lumea, care e parte integrantă a oricărui spațiu fizic și permite atât apariția, cât și afișarea, e mult mai greu de combătut decât orice revendicare seculară a puterii venită din exterior. Pentru că atunci când Reforma a reușit în cele din urmă să elimine tot ce era legat de afișare și apariție din bisericile sale, transformându-le în locuri de adunare pentru cei ce trăiau retrași din lume în spiritul Evangheliei, caracterul public al acestor spații ecleziastice a dispărut și el. Chiar dacă secularizarea întregii vieți publice nu s-a produs în urma Reformei, privită adesea drept cea care i-a dat tonul, și chiar dacă, în urma acestei secularizări, religia n-a devenit o chestiune privată, Biserica Protestantă a fost întotdeauna presată să preia sarcina de a furniza un înlocuitor pentru cetățeanul clasic – sarcină pe care Biserica Catolică a gestionat-o cu siguranță vreme de mai multe secole după căderea imperiului Roman.

Indiferent ce-am putea spune despre asemenea posibilități și alternative ipotetice, punctul decisiv este că, odată cu sfârșitul perioadei clasice și cu înființarea unui spațiu public ecleziastic, politica seculară a rămas legată atât de acele necesități ale vieții care vin din faptul că omul trăiește în comunitate, cât și de protecția oferită de un tărâm mai înalt, care până la sfârșitul Evului Mediu a rămas prezent spațial, tangibil în existența bisericilor. Biserica avea nevoie de politică – atât de politica lumească a puterilor seculare, cât și de politica orientată religios în spațiul său ecleziastic – pentru

a se putea menține pe pământ și a se afirma în această lume ca Biserica vizibilă, în contrast cu cea invizibilă, a cărei existență, fiind doar o problemă de credință, era pe de-a-ntregul neatinsă de politică. Și politica avea nevoie de Biserică – nu doar de religie, ci și de existența tangibilă, spațială a instituțiilor religioase – pentru a-și dovedi justificarea și legitimarea mai înalte. Ceea ce s-a schimbat odată cu apariția epocii moderne n-a fost funcția efectivă a politicii; n-a fost faptul că politica a căpătat brusc o nouă demnitate proprie ei. Ceea ce s-a schimbat au fost numai zonele unde politica părea să fie necesară. Domeniul religios s-a întors în sfera privată, în vreme ce domeniul vieții și al necesităților ei, care atât în Antichitate, cât și în Evul Mediu era socotit a ține de sfera privată prin excelență, a dobândit acum o nouă demnitate și s-a lansat în spațiul public în forma societății.

Aici trebuie să facem o distincție politică între democrația egalitaristă din secolul al XIX-lea – pentru care participarea tuturor la guvernare, oricare i-ar fi forma, e un semn categoric al libertății umane – și despotismul luminat de la începutul epocii moderne, care credea că pentru un popor „independența și libertatea constau în a se afla sub guvernarea acelor legi prin care viețile și bunurile lor pot fi cel mai mult ale lor, și nu în a lua parte la guvernare, care nu le aparține defel”^[56]. În ambele cazuri, scopul guvernării, în al cărei domeniu de activitate e plasată de aici înainte politica, este să apere productivitatea liberă a societății și siguranța individului în viața privată. Oricare ar fi relația dintre cetățean și stat, libertatea și politica sunt, evident, ținute separat, iar faptul de a fi liber în sensul unei activități desfășurate liber și pozitiv este acum restrâns la un spațiu care se ocupă cu lucruri ce prin natura lor nu pot fi deținute în comun de toți – respectiv cu viața și proprietatea, acele lucruri care sunt în chipul cel mai specific ale noastre. Noul fenomen al spațiului societal și al energiilor productive non individuale și sociale a lărgit enorm această sferă a proprietății personale, sfera lui *idios* (în care grecii socoteau

că e „o idioțenie” să-ți petreci timpul). Dar acest lucru nu schimbă câtuși de puțin faptul că activitățile necesare pentru susținerea vieții și proprietății, ba chiar pentru îmbunătățirea vieții și sporirea proprietății, sunt chestiuni legate de necesitate, și nu de libertate. Ceea ce aștepta epoca modernă de la statul său, și ceea ce acest stat chiar a împlinit în mare măsură, a fost să-l elibereze pe om pentru ca acesta să-și dezvolte energiile social productive, să producă în comun bunurile de care aveau nevoie pentru o viață „fericită”.

Această concepție modernă despre politică, în care statul e privit ca o funcție a societății sau ca un rău necesar pentru libertatea socială, a triumfat atât în teorie, cât și în practică asupra concepției total diferite despre suveranitatea unui popor sau a unei națiuni inspirate de Antichitate, care și-a făcut de nenumărate ori apariția în toate revoluțiile epocii moderne. Numai în astfel de revoluții, de la cea americană și franceză în secolul al XVIII-lea până la cea ungară în trecutul recent, a existat o legătură directă între ideea participării la guvernare și ideea de a fi liber. Dar, cel puțin până în prezent, aceste revoluții – și experiențele directe pe care le-au oferit despre posibilitățile inerente acțiunii politice – s-au dovedit incapabile să întemeieze o nouă formă de stat. Încă de la apariția statului-națiune, opinia care a triumfat a fost că e de datoria guvernului să apere libertatea societății de dușmanii interni și externi, cu ajutorul forței dacă e necesar. Participarea cetățenilor la guvernare, sub orice formă, a fost socotită necesară pentru libertate doar pentru că statul, trebuind să aibă neapărat mijloacele de forță la dispoziția sa, era necesar să fie controlat de cei guvernați în privința modului în care folosește această forță. Există în plus intuiția că puterea ia naștere odată cu instituirea unei sfere a acțiunii politice, oricare i-ar fi limitele, și că libertatea se poate apăra numai urmărind constant modul în care se exercită o atare putere. Ceea ce noi înțelegem azi prin guvernare constituțională, fie ea monarhie sau republică, este în esență o guvernare controlată de cei guvernați și limitată în puterile

sale și în folosirea forței. Nu încapă îndoială că aceste limite și acest control există în numele libertății, atât a societății, cât și a individului. Ideea este să se limiteze sfera guvernării atât cât e posibil și necesar pentru a se realiza libertatea dincolo de sfera de influență a guvernului. Important nu e atât, sau nu în primul rând, să faci posibilă libertatea de a acționa și de a fi activ politic. Ele rămân prerogativa guvernului și a politicienilor profesioniști, care, prin mecanismul rotativ al sistemului de partide, se propun oamenilor ca deputați și le reprezintă interesele în fața statului și, dacă se ivește ocazia, împotriva lui. Cu alte cuvinte, chiar în epoca modernă înțelesul relației dintre politică și libertate este acela că politica e un mijloc, iar libertatea e cel mai înalt scop.

Relația însăși nu s-a schimbat, deși conținutul și sfera de cuprindere a libertății au suferit o schimbare fenomenală. De aceea, întrebării privitoare la sensul politicii în general i se răspunde astăzi în categorii și concepte neobișnuit de vechi și, poate de aceea, neobișnuit de prețuite. Și asta în ciuda faptului că epoca modernă se deosebește decisiv de toate epocile anterioare din punct de vedere politic, ca și din punct de vedere intelectual sau material. Simplul fapt al emancipării femeilor și clasei muncitoare – segmente ale umanității cărora nu le-a fost niciodată permis să se arate în viața publică – conferă tuturor întrebărilor politice o înfățișare radical nouă.

Cât privește definirea politicii ca mijloc pentru un scop aflat în afara ei, i.e. pentru libertate, ea se aplică în mod limitat în epoca modernă, chiar dacă e mereu menționată. Dintre toate răspunsurile moderne la întrebarea privitoare la sensul politicii, acesta rămâne cel mai strâns legat de tradiția filosofiei politice occidentale; iar în contextul reflecției asupra statului-națiune, faptul acesta se vedește cel mai clar într-un principiu identificat pentru prima oară de Ranke, dar fundamental pentru toate statele-națiuni: primatul politicii externe. Mult mai tipică însă pentru caracterul egalitar al formelor de guvernământ moderne și al emancipării muncitorilor și femeilor – în care aspectul cel mai revoluționar

e exprimat în termeni politici – este o definiție a statului bazată pe primatul politicii interne, potrivit căreia „statul, ca proprietar al forței, [este] o instituție indispensabilă pentru viața societății” (Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, p. 19). Deși susținătorii acestor două păreri – potrivit cărora statul și politica sunt instituții indispensabile pentru libertate și pentru viață – sunt foarte puțin conștienți de asta, cele două teorii se află într-o opoziție ireconciliabilă una față de cealaltă. Contează foarte mult dacă libertatea sau viața este propusă drept cel mai înalt dintre toate bunurile, drept criteriul după care se ghidează și se judecă acțiunea politică. Dacă gândim politica potrivit naturii sale și considerăm, în ciuda tuturor permutărilor sale, că ia naștere din polis și se află încă în sarcina sa, atunci legătura dintre politică și viață duce la o contradicție internă care anulează și distruge specificul politic al politicii.

Contradicția își găsește cea mai clară expresie în faptul că a fost dintotdeauna o prerogativă a politicii să pretindă din partea celor ce s-au angajat în ea ca, în anumite împrejurări, să-și sacrifice viața. Putem înțelege această pretenție și în sensul că individul e chemat să-și sacrifice viața pentru ca viața societății să continue, și sensul există într-adevăr în contextul în care cel puțin ni se pun limite în asumarea acestui risc: Nimeni nu poate sau nu trebuie să-și riște viața dacă făcând asta riscă viața umanității. Ne vom întoarce la această legătură, de care am devenit pe deplin conștienți numai fiindcă nicicând înainte n-am avut la dispoziție posibilitatea de a pune capăt umanității și întregii vieți organice. Aproape nu există categorie sau concept politic care să ne fi fost transmise și care, măsurate cu această posibilitate, să nu se dovedească depășite teoretic și inaplicabile practic, tocmai pentru că, într-un sens, ceea ce se află acum pentru întâia oară în discuție în politica externă este viața însăși, supraviețuirea umanității.

Legând libertatea de însăși supraviețuirea umanității, nu scăpăm totuși de antiteza dintre libertate și viață, scânteia

care a aprins la început întreaga politică fiind încă măsura oricărei virtuți specific politice. Am putea spune chiar, cu multă îndreptățire, că preocuparea politicii contemporane cu existența nudă a noastră a tuturor este, în sine, semnul cel mai clar al stării dezastruoase în care se găsește lumea – un dezastru care, împreună cu tot restul, amenință să scape lumea de politică. Căci pericolul care planează asupra oricui se aventurează să intre în politică – unde, dacă totul decurge cum trebuie, ultimul lucru de care ar trebui să se preocupe este viața proprie – nu angajează viața societății sau a națiunii sau a oamenilor pentru care ar putea fi nevoit să și-o sacrifice pe a sa. Singurele lucruri aflate în primejdie sunt libertatea, atât a lui, cât și a grupului de care aparține ca individ, și, odată cu ea, securitatea unei lumi stabile în care trăiește acest grup sau națiune și pe care munca de generații a construit-o pentru a oferi un adăpost durabil și solid pentru toate acțiunile și rostirile, care sunt adevăratele activități politice. În condiții normale, adică în acele condiții care au triumfat în Europa de la Antichitatea romană începând, războiul a reprezentat, într-adevăr, continuarea politicii prin alte mijloace, ceea ce înseamnă că putea fi întotdeauna evitat dacă unul dintre oponenți hotăra să accepte cererile celuilalt. Prețul acestei acceptări putea foarte bine să fie libertatea, dar nu viața.

Așa cum știm, asemenea condiții nu mai există azi. Când privim în urmă, ele ne par o versiune a paradisului pierdut. Chiar dacă lumea în care trăim nu poate fi derivată cauzal din epoca modernă și nici privită ca un proces automat inerent ei, lumea noastră a crescut totuși din solul modernității. În termeni politici, asta înseamnă că și politica Internă, pentru care scopul cel mai înalt era viața însăși, și politica externă, pentru care libertatea era cel mai mare bun, socoteau că substanța lor reală constă în folosirea forței brute și în acțiunile ce angajau o asemenea forță, în cele din urmă, problema crucială era că statul s-a organizat ca „posesor al forței” – indiferent dacă scopul final al forței era determinat de

viață sau de libertate. Astăzi însă, întrebarea privitoare la sensul politicii este dacă folosirea publică a forței pentru asemenea scopuri este sau nu cuvenită. Întrebare stârnită de simplul fapt că forța brută, care ar trebui să protejeze viața și libertatea, a devenit atât de puternică, încât amenință nu doar libertatea, ci și viața. A devenit evident că forța brută a națiunilor este cea care pune sub semnul întrebării procesul vital al întregii umanități și, în consecință, răspunsul deja foarte îndoielnic privitor la sensul politicii dat de lumea modernă a devenit de două ori îndoielnic.

Creșterea monstruoasă a mijloacelor de forță și distrugere a fost posibilă nu doar datorită invențiilor tehnologice, ci și pentru că spațiul public, politic a devenit el însuși o scenă a forței, atât în auto-percepția teoretică a lumii moderne, cât și în realitatea sa brutală. Numai așa a putut deveni progresul tehnologic, în chip esențial, un progres al posibilităților de reciprocă distrugere în masă. De vreme ce puterea apare oriunde oamenii acționează de comun acord, iar acțiunile concertate ale oamenilor apar mai cu seamă în spațiul politic, puterea potențială inerentă tuturor treburilor omenești s-a făcut simțită într-un spațiu dominat de forță. Ca urmare, puterea și forța apar identice, și așa se întâmplă de cele mai multe ori în condițiile modernității. În ce privește originile și înțelesul lor intrinsec însă, puterea și forța nu sunt identice, ci, într-un anumit sens, opuse. Oriunde forța, fenomen ce ține de fapt de individ sau de cei puțini, se combină cu puterea, posibilă numai între cei mulți, rezultatul este o creștere monstruoasă a forței potențiale: deși derivată din puterea unui spațiu organizat, aceasta, ca orice forță potențială, crește și se dezvoltă în detrimentul puterii.

Odată cu invenția armelor atomice, cea mai importantă problemă politică a timpului nostru a fost întrebarea privitoare la rolul pe care ar trebui să-l aibă forța în afacerile internaționale și/sau cum ar putea fi exclusă folosirea forței din afacerile internaționale. Dar fenomenul forței, care predomină în detrimentul tuturor celorlalți factori politici,

este mai vechi; el a apărut pentru prima dată în Primul Război Mondial, cu uriașele sale lupte mecanizate de pe frontul de vest. Ar trebui observat că acest nou și dezastruos rol al forței, care s-a dezvoltat automat, de la sine, sporind constant în rândul tuturor participanților, a luat total prin surprindere națiunile, politicienii și opinia publică. Iar creșterea forței în sfera publică, guvernamentală s-a petrecut de fapt pe la spatele celor care acționau în acea sferă – de-a lungul unui secol ce poate fi numărat printre cele mai pașnice sau cele mai puțin violente din istorie, în chip întemeiat – considerând mai hotărât ca oricând că politica e singurul mijloc de păstrare și promovare a vieții unei societăți, deci străduindu-se să reducă prerogativele politice la un minimum esențial – lumea modernă a ajuns să creadă, justificat, că ar putea gestiona problema forței mai bine decât toate secolele anterioare. Ceea ce a obținut, de fapt, a fost excluderea aproape totală a forței brute, a dominației imediate a omului asupra omului, din sfera aflată în expansiune a vieții sociale. Emanciparea femeilor și a clasei muncitoare – cele două categorii de ființe umane care au fost supuse forței de-a lungul istoriei premoderne – reprezintă, evident, vârful acestei dezvoltări.

Să lăsăm deoparte deocamdată întrebarea dacă această descreștere a forței brute în viața societății poate echivala în realitate cu un câștig în libertatea umană. În orice caz, în termenii tradiției noastre politice, a nu fi liber poate însemna din două una: fie că o persoană e supusă alteia, fie, într-un sens mai original, că o persoană e supusă necesităților nude ale vieții. Munca este activitatea ce corespunde constrângerii prin care viața însăși ne forțează să satisfacem aceste necesități. În toate societățile premoderne, o persoană se putea elibera de această muncă forțându-i pe alții să muncească pentru ea, adică prin forță și dominare, în societatea modernă, muncitorul nu e supus forței brute și dominației, ci e constrâns de necesitatea directă inerentă vieții înseși. În acest caz deci, necesitatea înlocuiește forța,

dar întrebarea rămâne: e mai ușor să rezistăm constrângerii forței brute sau necesității? Mai mult, tendința dezvoltării globale a societății – cel puțin până atinge punctul în care automatizarea face munca nenecesară – este de a face din toți membrii săi „muncitori”, ființe umane a căror activitate, oricare ar fi ea, servește în primul rând la satisfacerea necesităților vieții. Nici în acest sens excluderea forței brute din viața societății n-a reușit până în prezent decât să lase un spațiu mult mai mare necesităților pe care viața le impune tuturor. Necesitatea, nu libertatea, conduce viața societății; și nu întâmplător conceptul de necesitate a ajuns să domine toate filosofii moderne ale istoriei, în care gândirea modernă a căutat să se înțeleagă pe sine și să-și afle orientarea filosofică.

Deplasarea forței atât din spațiul privat al gospodăriei, cât și din sfera semipublică a societății a fost asumată destul de conștient. Pentru ca oamenii să trăiască fără forță în viața de zi cu zi, trebuia să crească forța angajată de sfera publică, de către stat, și se credea că folosirea forței de către acesta putea fi ținută sub control câtă vreme era definită ca un simplu mijloc înspre scopul mai mare al vieții societății, al dezvoltării libere a energiilor productive. Spiritul modern nu s-a gândit niciodată că mijloacele forței brute ar putea deveni ele însele „productive” – adică ar putea crește la fel ca alte energii productive din societate, ba chiar într-o mai mare măsură –, pentru că sfera reală a productivității era asociată cu societatea, și nu cu statul. Prin natura sa, statul era socotit un fenomen neproductiv și, în cazuri extreme, parazitar. Tocmai fiindcă forța era limitată la sfera statului, supusă în guvernările constituționale controlului societății prin sistemul de partide, s-a crezut că forța a fost redusă la un minimum care ar rămâne constant.

Știm că s-a întâmplat exact opusul. Epoca socotită cea mai pașnică și mai puțin violentă din punct de vedere istoric a condus direct la cea mai mare și mai cumplită dezvoltare a mijloacelor de forță. Acesta doar pare să fie un paradox. Ceea

ce nimeni n-a luat în calcul a fost combinația specifică de forță și putere care putea apărea numai în spațiul public al statului, pentru că numai acolo oamenii se adună și generează putere. Nu contează cât de îngust sunt definite prerogativele acestui spațiu, cât de precis îi sunt stabilite limitele de către constituție și alte mijloace de control; faptul că e o zonă publică, politică generează putere, iar această putere va conduce cu siguranță la dezastru dacă se concentrează, ca în timpurile moderne, aproape exclusiv pe forța brută, deoarece această forță a fost transferată din sfera privată a individului în cea publică a celor mulți. Oricât de absolută era forța exercitată de stăpânul unei gospodării în timpuri premoderne asupra familiei sale, definită în sensul cel mai larg – și era desigur suficient de mare pentru a eticheta o asemenea gospodărie drept regim despotic în sensul deplin al termenului –, ea era totuși limitată întotdeauna la individul care o exercita. Era o forță profund neputincioasă, care a rămas sterilă atât din punct de vedere economic, cât și politic. Oricât de dezastruoasă a fost exercitarea unei asemenea forțe pentru cei supuși ei în gospodărie, mijloacele de forță n-ar fi putut evolua de la sine în aceste condiții. N-ar fi putut deveni un pericol pentru noi toți, pentru că nu exista un monopol asupra forței.

Am văzut că ideea potrivit căreia politica este un spațiu al mijloacelor, ale cărui scopuri și standarde trebuie căutate în afara sa, este extrem de veche și de venerabilă. În ciuda acestui fapt, ceea ce ne preocupă aici și ceea ce a devenit atât de problematic în evoluțiile recente sunt exact aceleași idei care, deși la început erau probleme marginale, periferice în raport cu politica – respectiv forța brută necesară uneori pentru apărarea politicii și deciziile luate în vederea susținerii vieții, care trebuie asigurată înainte ca libertatea politică să fie posibilă –, s-au mutat acum în centrul întregii activități politice prin aplicarea forței ca mijloc al cărui scop mai înalt se presupune că ar fi susținerea și organizarea vieții. Criza constă în faptul că spațiul politic amenință acum exact ceea

ce părea să fie cândva singura sa justificare. În această situație, întrebarea privitoare la sensul politicii este și ea modificată. Astăzi, întrebarea nu mai este: Care e sensul politicii? Pentru acei oameni din toate colțurile lumii care se simt amenințați de politică, din rândul cărora cei mai buni se distanțează conștient de ea, întrebarea mult mai relevantă pe care o adresează și și-o adresează este: Mai are încă politica vreun sens?

Aceste întrebări au la bază opiniile, succint schițate mai sus, privitoare la ce este politica de fapt. Aceste păreri abia dacă s-au schimbat în decursul secolelor. Singura schimbare reală este că ceea ce la origine era substanța judecăților bazate pe anumite experiențe imediate și legitime – de pildă, judecarea și condamnarea politicii pe baza experienței filosofului sau a creștinului, precum și corectarea unor asemenea judecăți și o justificare limitată a politicii – a devenit de mult prejudecată. Prejudecățile au ajuns să joace un rol tot mai mare și mai legitim în spațiul public, politic. Ele sunt o reflecție a acelor lucruri pe care le împărtășim automat cu ceilalți, dar asupra cărora nu mai emitem judecăți pentru că nu mai avem nicio ocazie de a le trăi direct. În măsura în care sunt legitime, și nu doar simple bârfe, toate aceste prejudecăți sunt judecăți emise în trecut. Nimeni nu poate trăi fără ele, deoarece o viață liberă de prejudecăți ar cere o atenție supraumană, o pregătire constantă de a înfrunța și a se confrunța cu totalitatea lumii reale în orice moment, ca și cum fiecare zi ar fi prima zi sau ultima zi a Creației. Prejudecățile nu sunt același lucru cu bârfa stupidă. Tocmai pentru că prejudecățile au întotdeauna o legitimitate inerentă, cineva poate risca să li se opună numai dacă nu-și mai îndeplinesc funcția, adică atunci când nu mai sunt capabile să scutească persoana care judecă de povara unei anumite părți a realității. Dar tocmai în acel moment, atunci când ajung în conflict cu realitatea, prejudecățile încep să devină periculoase, iar oamenii, care nu se mai simt protejați de ele în gândirea lor, încep să le împodobească și să le transforme

în bază a acelui soi de denaturare a teoriei pe care în mod obișnuit o numim „ideologie” sau „viziune despre lume”. Nu slujește niciodată la nimic să opui o ideologie derivată din prejudecată unei viziuni globale antitetice curente. Singurul lucru care ajută este încercarea de a înlocui prejudecățile cu judecăți. Făcând acest lucru, ajungem inevitabil la judecățile conținute în prejudecăți și, mai apoi, la experiențele conținute în aceste judecăți și din care prejudecățile au apărut la început.

În criza noastră actuală, prejudecățile care stau în calea unei înțelegeri teoretice despre ce înseamnă de fapt politica antrenează mai toate categoriile politice în care suntem obișnuiți să gândim, dar se referă mai ales la categoria mijloace/scop, care privește politica în termenii unui scop final aflat în afara politicii, la ideea că substanța politicii e forța brută și, în sfârșit, la convingerea că dominația reprezintă conceptul central al întregii teorii politice. Toate aceste judecăți și prejudecăți apar dintr-o neîncredere în politică, mai mult ca sigur justificată. Dar, în prejudecata noastră actuală împotriva politicii, această neîncredere veche a suferit o nouă transformare. De la inventarea bombei atomice, neîncrederea noastră s-a bazat pe frica absolut justificată că politica și mijloacele de forță ce-i stau la îndemână pot distruge umanitatea, Din această frică se naște speranța că oamenilor le va veni mintea la cap și vor scăpa lumea de politică, și nu de omenire. Speranță nu mai puțin justificabilă decât frica. Căci ideea potrivit căreia politica există întotdeauna și pretutindeni acolo unde există ființe umane este ea însăși o prejudecată, iar idealul socialist al unei condiții finale a-statale – pentru Marx asta însemnând a-politice – a umanității nu e deloc utopic. E pur și simplu îngrozitor. Din păcate, Marx a fost mult mai bun ca istoric decât ca teoretician, iar în teoriile sale adesea a exprimat doar, redându-le acuitatea conceptuală, tendințe istorice care au putut fi demonstrate obiectiv. Atrofierea spațiului politic este una dintre aceste tendințe obiectiv demonstrabile ale

epocii moderne.

Stă în natura temei noastre – în care avem de-a face mereu cu cei mulți și cu lumea care se ivește între ei – ca» > > discuția noastră să nu neglijeze opinia publică. Iar potrivit opiniei publice, întrebarea privitoare la sensul politicii astăzi a fost stârnită de amenințarea pe care războiul și armele atomice o reprezintă pentru omenire. Așa că este pur și simplu logic să ne continuăm discuția cu o reflecție asupra chestiunii războiului.

Chestiunea războiului

Când prima bombă atomică a căzut la Hiroshima, pregătind terenul pentru un sfârșit neașteptat de rapid al celui de-al Doilea Război Mondial, un val de groază a trecut pe deasupra lumii. La vremea aceea, nimeni nu putea ști cât de justificată era groaza, căci, punând la pământ un oraș întreg, o singură bombă atomică a reușit în câteva minute ceea ce cu atacuri aeriene puternice și sistematice ar fi luat câteva săptămâni sau luni. Bombardarea orașului Coventry a arătat clar experților, iar atacurile masive cu bombe asupra orașelor germane au arătat clar întregii lumi, că, din nou, la fel ca în lumea antică, războiul putea nu doar să decimeze un popor, ci și să transforme totodată lumea în care locuiește într-un deșert. Germania era deja în ruină, capitala sa era o grămadă de moloz, dar în structura războiului modern, adică în sfera treburilor omenești sau, mai bine zis, interumane, sferă ce face obiectul politicii, bomba atomică a celui de-al Doilea Război Mondial – deși reprezenta ceva absolut nou în istoria științei – era doar un punct culminant, atins, ca să spunem așa, printr-un salt scurt sau printr-un scurtcircuit către care evenimentele se mișcau în pas alert oricum.

De altminteri, folosirea mijloacelor de forță pentru a distruge lumea și a anihila viața umană nu e nici nouă, nici îngrozitoare, iar oamenii care au crezut întotdeauna că o condamnare categorică a forței echivalează cu o condamnare

a politiciii în general au încetat să aibă dreptate abia în ultimii ani sau, mai precis, de la inventarea bombei cu hidrogen. Prin distrugerea lumii nu se distruge nimic altceva decât o structură făcută de mâna omului, iar forța brută necesară pentru asta corespunde exact violenței în chip necesar inerente tuturor proceselor productive omenești. Mijloacele de forță necesare distrugerii sunt făcute, cum ar veni, după chipul și asemănarea uneltelor de producție, iar instrumentarul tehnic al fiecărei epoci le include pe amândouă. Ceea ce produc oamenii poate fi la rândul său distrus de oameni; ceea ce distrug ei poate fi reconstruit. Capacitatea de a distruge și cea de a produce stau în echilibru una față de cealaltă. Energia care distruge lumea și care săvârșește violența este aceeași energie care se află în mâinile noastre și prin care săvârșim violența împotriva naturii și distrugem lucruri naturale – un copac, de pildă, ca să obținem lemn și să facem ceva din el – pentru a ne construi lumea.

Afirmația potrivit căreia capacitatea de a distruge și cea de a produce stau în echilibru nu este totuși necondiționată. Ea e valabilă numai pentru ceea ce e produs de om, nu și pentru spațiul mai puțin tangibil, dar nu mai puțin real, al relațiilor umane ce rezultă din acțiune, în sensul cel mai larg al termenului. Ne vom întoarce la aceasta mai târziu. Punctul crucial pentru situația noastră prezentă este acela că, în lumea reală a lucrurilor, echilibrul dintre distrugere și reconstrucție poate fi menținut numai atâta vreme cât tehnologia folosită se ocupă doar cu pura producție; de la descoperirea energiei atomice însă lucrurile s-au schimbat, deși în mare parte trăim încă într-o lume definită de revoluția industrială. Dar nici chiar în această lume construită de om nu mai avem de-a face doar cu lucruri naturale ce reapar transformate în ceva sau altceva, ci și cu procese naturale create de ființele umane prin imitarea naturii și introduse direct în lume. Caracteristic acestor procese – procesul dintr-un motor cu combustie internă, de pildă – e faptul că se

petrec, în esență, sub formă de explozii, ceea ce în termeni istorici înseamnă sub formă de catastrofe, fiecare asemenea explozie sau catastrofa ducând procesul însuși mai departe. Aproape în fiecare aspect al vieții noastre prezente ne găsim într-un asemenea proces, în care exploziile și catastrofele nu determină sfârșitul nostru, ci mai j» 'degrabă constituie un progres neîntrerupt determinat de aceleași explozii – deși în acest context vom ignora pentru moment valoarea ambiguă a unui astfel de progres. În privința politicii, el ar fi poate mai bine înțeles dacă am lua în considerare felul în care înfrângerea catastrofală a Germaniei a jucat un rol esențial pentru a face din ea cea mai modernă și avansată țară din Europa în acest moment, în timp ce alte țări au rămas în urmă, fie pentru că nu sunt modelate atât de radical de tehnologie ca America, unde ritmul producției și consumului face catastrofele superflue, fie pentru că n-au trecut prin distrugerea palpabilă trăită de Franța, de pildă. Această tehnologie modernă și procesul în care ea a atras lumea nu strică echilibrul dintre producție și distrugere. Dimpotrivă, lucrurile se prezintă ca și cum aceste capacități strâns legate ar fi devenit inextricabil legate, astfel încât producția și distrugerea, chiar și la scară mare, se dovedesc în cele din urmă a fi faze diferite, dar aproape indistincte ale aceluiași proces în derulare, în care – pentru a folosi un exemplu banal – demolarea unei case este doar primul pas în construirea alteia, și chiar construirea unei noi case, ținând seama de speranța ei de viață atent calculată, poate fi gândită ca parte a unui proces nesfârșit de demolare și reconstruire.

S-a pus adesea la îndoială, în mod justificat până la un punct, faptul că oamenii care trăiesc în mijlocul unui asemenea proces – pe care ei înșiși l-au dezlănțuit și care conduce inevitabil la o catastrofă pe măsură ce înaintează – ar putea rămâne stăpânii lumii pe care au construit-o și ai treburilor omenești ce țin de această lume. Mai presus de orice, îngrijorătoare în această situație este nașterea ideologiilor totalitare, în care omul apare ca exponent al

procesului catastrofic pe care l-a dezlănțuit, funcția sa esențială fiind acum aceea de a sluji acestui proces în derulare și de a-i susține accelerarea. Dar, în ciuda acestei corespondențe neliniștitoare, n-ar trebui să uităm niciodată că ele sunt doar ideologii și că până și energiile naturii pe care omul le-a pus în slujba sa sunt calculate încă în cai-putere, adică în unități bazate pe natură și luate direct din mediul său. Succesul omului în exploatarea naturii, care i-a sporit forța îndoit sau chiar însutit, poate fi privit ca o violare a naturii, cel puțin dacă se împărtășește punctul de vedere biblic potrivit căruia omul a fost creat pentru a îngriji și a sluji pământul, nu pentru a-l pune cu forța în slujba sa. Dar, dincolo de cine slujește pe cine sau cine e menit să slujească prin decret divin, nu poate fi negat faptul că energia omului, folosită în producție sau în muncă, e un fenomen natural; că forța brută există ca posibilitate în această energie și este ea însăși naturală; și, în cele din urmă, că, atâta vreme cât are de-a face doar cu forte naturale, omul rămâne într-un spațiu terestru natural căruia îi aparțin atât forța sa, cât și el, ca ființă organică. Nimic nu se schimbă prin faptul că-și folosește forța împreună cu energiile luate din natură pentru a produce o lume profund nenaturală – adică ceva care prin mijloace „naturale” n-ar fi apărut nicicând fără el. Sau, altfel spus, câtă vreme capacitățile de a produce și a distruge stau în echilibru, totul decurge mai mult sau mai puțin așa cum a decurs întotdeauna, iar ceea ce ideologiile totalitare au de spus despre sclavia omului față de procesul pe care el însuși l-a dezlănțuit este, la urma urmei, o fantasmă contrazisă de faptul că oamenii sunt stăpâni ai lumii pe care au construit-o și mai sunt încă stăpâni ai potențialului distructiv pe care l-au creat.

Schimbarea a fost posibilă numai odată cu descoperirea energiei atomice sau, mai degrabă, cu inventarea unei tehnologii conduse de procesele energiei nucleare, căci nu procese naturale sunt dezlănțuite aici. Dimpotrivă, procese care nu se ivesc în chip natural pe Pământ sunt aduse pe

Pământ pentru a produce o lume sau pentru a o distruge. Aceste procese vin din universul care înconjoară Pământul; aducându-le sub controlul lui, omul nu mai acționează ca o ființă naturală organică, ci mai degrabă ca o ființă capabilă să-și găsească drumul în univers, în ciuda faptului că nu poate trăi decât în condițiile oferite de Pământ și de natura sa. Aceste energii universale nu pot fi măsurate în cai-putere sau cu vreo altă unitate de măsură naturală; și, fiind de natură non terestră, pot distruge natura pe Pământ în același fel în care procesele naturale manipulate de om pot distruge lumea construită de el. Groaza care s-a răspândit când omenirea a aflat despre prima bombă atomică a fost groaza de o energie venită din univers, o energie supranaturală în cel mai autentic sens al cuvântului. Amploarea devastării clădirilor și bulevardelor, ba chiar și numărul»» vieților umane distruse au fost relevante numai pentru că, dezlănțuind moartea și distrugerea pe o scară atât de vastă, această sursă de energie nou descoperită a avut o stranie și impresionantă putere simbolică din chiar momentul apariției sale.

Peste această groază s-a suprapus rapid o nu mai puțin justificată (și în acel moment mult mai potrivită) furie, care a și pus-o în umbră: furia față de faptul că noua armă, a cărei superioritate era încă absolută la acea vreme, a fost testată pe orașe populate, când putea fi la fel de bine, și cu efect politic nediminuat, lansată în chip demonstrativ în deșert sau pe vreo insulă nelocuită. Această furie a anticipat în parte ceva ce știm acum că reprezintă monstruosul adevăr, ceva ce niciun stat-major al unei mari puteri nu mai neagă, și anume că, odată început, un război va fi inevitabil purtat cu toate armele aflate la dispoziția părților beligerante. Acest lucru e de la sine înțeles numai dacă țelul războiului nu mai cunoaște limite, dacă se încheie nu cu un tratat de pace între guvernele beligerante, ci mai degrabă cu o victorie al cărei scop este distrugerea politică totală sau chiar distrugerea fizică a dușmanului. Această posibilitate a fost abia schi tată în al Doilea Război Mondial. Ea a fost implicită în cererea ca

Germania și Japonia să se predea necondiționat, dar a fost realizată pentru prima oară în toată monstruoșitatea sa atunci când bombele atomice aruncate asupra Japoniei au demonstrat brusc întregii lumi că amenințările cu distrugerea totală nu erau vorbe goale și că mijloacele pentru a le îndeplini erau, într-adevăr, la îndemână. Sigur, ca o urmare logică a acestor posibilități, nimeni nu se îndoiește azi că un al treilea război mondial s-ar putea încheia altfel decât prin anihilarea perdantului. Suntem deja atât de influențați de războiul total, încât cu greu ne putem imagina un război între Rusia și America în care constituția americană sau regimul rusesc în vigoare ar putea supraviețui înfrângerii.^[57] Dar asta înseamnă că miza unui viitor război nu vor fi câștigarea sau pierderea puterii, granițele, piețele de export, *Lebensraum*, adică lucruri ce pot fi obținute și prin discuții politice și fără folosirea forței. Înseamnă că războiul a încetat să fie *ultima ratio* a negocierilor, prin care țelurile unui război erau hotărâte la încetarea negocierilor, astfel încât toate acțiunile militare care urmau erau doar o continuare a politicii prin alte mijloace. Ceea ce se află acum în pericol este ceva ce înainte n-ar fi fost, desigur, subiect de negociere: pura existență a unei națiuni și a populației sale. În acest punct – când războiul nu mai presupune coexistența părților ostile ca un dat și nu mai caută să oprească conflictul dintre ele prin forță –, războiul încetează pentru prima dată cu adevărat să fie un mijloc al politicii și, ca război de anihilare, începe să depășească limitele impuse de politică și să anihileze politica însăși.

Conceptul a ceea ce numim acum „război total” își are originea, cum știm, în acele regimuri totalitare de care este strâns legat; un război de anihilare e singurul război potrivit cu un sistem totalitar. Războiul total a fost pentru prima dată proclamat de națiunile aflate sub regim totalitar, dar, făcând acest lucru, ele au impus inevitabil propriul principiu de acțiune și lumii netotalitare. Odată ce un principiu cu o asemenea amploare apare în lume, e practic imposibil să fie

limitat, de pildă, la un conflict între națiunile totalitare și cele netotalitare. Lucru care a devenit limpede atunci când bomba atomică, produsă inițial ca armă împotriva Germaniei hitleriste, a fost aruncată asupra Japoniei. O cauză a furiei, deși nu singura, a fost aceea că, deși era într-adevăr o putere imperialistă, Japonia nu era un regim totalitar.

Atât groaza, care s-a extins dincolo de orice rațiune politică sau morală, cât și furia, care a fost ea însăși o reacție politică și morală imediată, au dus la înțelegerea a ce înseamnă de fapt un război total și la conștiința că războiul total era acum un *fait accompli*, nu doar pentru țările aflate sub regim totalitar și pentru conflictele pe care le-au iscat, ci pentru întreaga lume. Exterminarea unor popoare întregi și raderea de pe fața pământului a unor întregi civilizații – care, întrucât asemenea lucruri nu se mai petreceau în inima lumii civilizate, păruseră imposibile atât în principiu, din vremea romanilor, cât și *de facto*, de-a lungul ultimelor trei-patru secole ale epocii moderne – au fost reintroduse cu o singură lovitură brutală în spațiul fatal al mult-prea-possibilului. Și, deși apărută ca răspuns la amenințarea totalitară – căci cu siguranță niciunul dintre acei oameni de știință nu s-ar fi gândit să producă o bombă atomică dacă nu s-ar fi temut că Germania hitleristă ar putea produce și folosi bomba –, posibilitatea în cauză a devenit instantaneu o realitate care abia dacă a avut de-a face cu ceea ce a făcut-o să existe.

Aici, poate pentru prima dată în epoca modernă (dar nu și în istoria reamintită sau consemnată), limitele inerente acțiunii violente au fost depășite – limite care stabileau că distrugerea provocată de forța brută trebuie să fie întotdeauna parțială, să afecteze doar anumite segmente ale lumii și să ia doar un anumit număr de vieți omenești,»» 7 indiferent cum s-ar determina acest număr, dar niciodată să anihileze o întreagă națiune sau un popor întreg. S-a întâmplat însă destul de frecvent în istorie ca lumea unui întreg popor să fie nimicită, zidurile cetății sale rase, bărbații uciși, restul populației vândută ca sclavi, și abia în ultimele

secole ale epocii moderne oamenii au vrut să creadă că asemenea lucruri nu se mai pot petrece. Am știut întotdeauna mai mult sau mai puțin explicit că acesta a fost unul dintre puținele păcate mortale ale politicii. Acest păcat mortal sau, mai puțin pretențios, această depășire a limitelor inerente acțiunii violente constă în două lucruri.

În primul rând, uciderea nu se mai referă la un număr mai mare sau mai mic de oameni care trebuie oricum să moară, ci mai degrabă la un întreg popor și la alcătuirea sa politică, ambele oferind posibilitatea – și, în cazul alcătuirii politice, intenția – de a fi nemuritor. În al doilea rând, strâns legat de primul punct, violența se aplică nu doar lucrurilor care au fost produse, apărute și ele prin mijloace de forță la un moment dat și putând fi astfel reconstruite prin mijloace de forță, ci și unei realități istorice și politice adăpostite în această lume de produse, o realitate ce nu poate fi reconstruită pentru că nu este în sine un produs. Când un popor își pierde libertatea politică, el își pierde realitatea politică, chiar dacă reușește să supraviețuiască fizic.

Ceea ce dispare în acest caz nu e o lume rezultată din producție, ci lumea acțiunii și vorbirii creată de relațiile umane, o lume care nu ia sfârșit niciodată și care – deși țesută din cele mai efemere lucruri, din cuvinte trecătoare și fapte repede uitate – are o asemenea tenacitate, încât, în anumite împrejurări, ca în cazul poporului evreu, de pildă, poate supraviețui vreme de secole după pierderea lumii palpabile create de mâna omului. Dar asta reprezintă o excepție; în mod obișnuit, sistemul de relații stabilit prin acțiune, în care trecutul trăiește mai departe sub forma istoriei care continuă să vorbească și despre care continuă să se vorbească, poate exista numai într-o lume produsă de om, cuibărindu-se în pietrele ei până când încep și ele să vorbească și să depună mărturie, chiar dacă trebuie mai întâi scoase din pământ pentru asta. Această lume cu adevărat umană, care într-un sens mai îngust alcătuiește spațiul politic, poate fi într-adevăr distrusă de forța brută, dar n-a

apărut din forță, iar destinul său inerent nu e să piară prin forță.

Neîndoios, această lume de relații nu se ivește datorită '»» forței sau energiei individului, ci mai degrabă din a celor mulți, iar din faptul că aceștia sunt împreună la naștere puterea, o putere care face ca și cea mai mare forță individuală să fie lipsită de putere. Această putere poate fi slăbită, la fel cum poate fi reînnoită, de tot felul de factori; dar poate fi distrusă pe vecie numai prin forța brută, dacă ea e totală și nu lasă literalmente piatră peste piatră și om lângă om. Ambele posibilități sunt inerente conducerii totalitare, care nu se mulțumește să-i intimideze pe indivizi la ei acasă, ci folosește teroarea sistematică pentru a distruge toate relațiile interumane. Această teroare își găsește echivalentul în războiul total, care nu se mulțumește să distrugă țintele militare de importanță strategică, ci își propune să distrugă – fiindcă acum o poate face din punct de vedere tehnologic – întreaga lume apărută între ființele umane.

Ar fi relativ ușor să dovedim că teoriile politice și codurile morale ale civilizației occidentale au încercat întotdeauna să excludă războiul de anihilare din arsenalul instrumentelor politice; și ar fi probabil și mai ușor de arătat că astfel de teorii și pretenții s-au dovedit inefficiente. În chip straniu, naturii acestor lucruri – care în sensul cel mai larg privesc comportamentul civilizat pe care omul îl cere de la sine – i se aplică incontestabil cele spuse de Platon cândva: anume că poezia, împreună cu imaginile și modelele oferite de ea, face ca „nenumăratele fapte ale străbunilor [să capete] veșmântul frumuseții și [să lumineze] mintea și sufletul urmașilor” (*Phaidros*, 245a^[58]). În lumea antică, cel puțin în termeni pur politici, cel mai important subiect supus unor asemenea înfrumusețări pedagogice era Războiul Troian, în ai cărui învingători grecii își vedeau strămoșii și în ai cărui învinși romanii îi vedeau pe ai lor. Și astfel, datorită faptului că la începutul existenței lor istorice stă aceeași unică înfăptuire, ele au devenit „popoarele gemene” ale Antichității, cum îi

plăcea lui Mommsen să le numească. Și chiar și astăzi, războiul grecilor împotriva Troiei – încheiat cu o distrugere atât de totală a acelei cetăți, încât până de curând s-a putut crede că nici n-a existat vreodată – poate fi încă socotit exemplul original al unui război de anihilare.

Astfel, cercetând semnificația politică a războiului de anihilare care ne amenință din nou, să începem prin a ne gândi la cel mai vechi dintre exemple și la înfrumusețările sale; mai ales fiindcă, înfrumusețând acest război, atât grecii, cât și romanii (câzând uneori de acord asupra multor puncte, dar fiind la fel de frecvent în opoziție) au definit – pentru ei înșiși, și astfel, până la un punct, și pentru noi – ce înseamnă de fapt politica și ce loc ar trebui să ocupe ea în istorie. Așadar, mai întâi, de o importanță crucială e faptul că Homer, în cântul său, nu-l trece pe cel înfrânt sub tăcere, faptul că depune mărturie deopotrivă de partea lui Hector și a lui Ahile și că, deși victoria grecilor și înfrângerea Troiei au fost stabilite dinainte prin decret al zeilor, victoria n-a făcut din Ahile un erou mai mare decât Hector sau din cauza grecească una mai dreaptă decât apărarea Troiei. Homer celebrează acest război de anihilare, vechi de câteva secole în vremea sa, în așa fel încât, într-un anumit sens – adică în sensul reamintirii poetice și istorice –, des-face însăși acea anihilare. Marea imparțialitate a lui Homer nu constă într-o obiectivitate independentă de orice valoare, în sens modern, ci mai degrabă în desăvârșita eliberare de interesele particulare și completa emancipare de judecata istoriei; spre deosebire de istorie, Homer depinde de ceea ce pricep cei implicați și de concepția pe care și-o fac despre măreție. Imparțialitatea lui stă la începutul întregii istoriografii, nu doar al celei occidentale. Căci ceea ce înțelegem noi prin istorie n-a existat nicăieri și nicicând înainte, și nici nu s-a scris de atunci vreo istorie care să nu fie influențată măcar indirect de exemplul homeric. Găsim aceeași idee la Herodot, care scrie că vrea să împiedice „faptele mari și minunate, unele făcute de eleni, altele de barbari, să cadă în uitare” (I, i) – o idee care, așa cum

corect a remarcat Burckhardt cândva, „nu i-ar fi venit nici unui egiptean sau evreu” (*Griechische Kulturgeschichte*, III, p. 406).

Așa cum știm prea bine, efortul grecilor de a transforma războaiele de anihilare în războaie politice n-a depășit niciodată reamintirea istorică și salvarea poetică decisivă a celor înfrânți și nimiciți, la Homer, și tocmai incapacitatea de a realiza această transformare a condus, în cele din urmă, la ruinarea orașelor-state grecești. Definind politicul așa cum a făcut-o, polisul grec a ales o cale diferită în problema războiului. Așa cum am văzut, grecii au alcătuit polisul în jurul agorei homerice, locul unde se adunau și discutau oamenii liberi; astfel, ei au plasat ceea ce era cu adevărat „politic” – adică ceea ce aparținea polisului, fiind negat tuturor barbarilor și celorlalți oameni neliberi – în centrul acestei lumi a adunării laolaltă, a faptului de a fi laolaltă, a discuției despre ceva cu cineva; și au privit întreg acest spațiu sub semnul divinei Peitho, puterea de a convinge și influența, care domnea printre egali și determina toate lucrurile fără forță sau constrângere. Pe de altă parte, războiul, împreună cu forța brută pe care o atrage după sine, a fost definitiv exclus din ceea ce era cu adevărat politic, din ceea ce se ivea printre cetățenii polisului și își obținea validitatea printre ei. Când trata însă cu alte state sau orașe-state, polisul ca întreg acționa prin forță, și astfel, din punctul lui de vedere, acționa „nonpolitic”. În consecință, și în mod necesar, o asemenea acțiune militară invalida egalitatea elementară a cetățenilor, care nu erau nici conducători, nici supuși. Întrucât războiul nu poate fi purtat fără comandă și ascultare și întrucât deciziile militare nu pot fi o chestiune de dezbateră și convingere, războiul aparținea, din punctul de vedere al grecilor, sferei nonpolitice. Tot ce înțelegem noi prin politică externă aparținea aceleiași sfere. Aici, războiul nu e continuarea politicii prin alte mijloace, ci exact opusul: negocierea și încheierea tratatelor sunt înțelese doar ca o continuare a războiului prin alte mijloace, prin mijloacele

vicleniei și înșelăciunii.

Dar impactul lui Homer asupra dezvoltării polisului grec nu s-a rezumat la excluderea negativă a forței din zona politică, ce a avut drept consecință faptul că războiul a continuat să fie purtat ca mai înainte, conform principiului potrivit căruia cel mai puternic face ce poate, iar cel mai slab îndură ce trebuie (cf. Tucidide, V, „Dialogul melian”). Efectul deplin al descrierii homerice a Războiului Troian poate fi găsit în felul în care polisul a înglobat conceptul luptei în forma sa de organizare, nu doar ca urmărire legitimă a activității umane în comun, ci, într-un anumit sens, și ca forma cea mai înaltă a sa. Ceea ce îndeobște s-a numit» > spiritul agon al grecilor – care ne ajută fără îndoială să explicăm (dacă asemenea lucruri pot fi vreodată explicate) faptul că în cele câteva secole ale epocii de aur a Greciei găsim în fiecare domeniu intelectual o concentrare de geniu mai semnificativă decât oriunde altundeva în istorie – nu este în niciun caz doar strădania fiecăruia de a se dovedi întotdeauna și pretutindeni cel mai bun, subiect despre care Homer însuși ne vorbește și care are, într-adevăr, un asemenea sens pentru greci, încât verbul care-l desemnează în limba lor, *aristeuein* (a fi cel mai bun), a putut fi înțeles nu doar ca strădanie, ci și ca activitate ce alcătuiește întreaga viață. Modelul unei atari rivalități era încă lupta dintre Hector și Ahile care, dincolo de cine câștigă și cine pierde, oferă fiecăruia șansa de a se arăta așa cum e în chip real, adică părănd în realitate că devine într-un tot real. Același lucru e valabil și pentru războiul dintre greci și troieni, care le dă pentru prima dată celor doi posibilitatea de a se arăta cu adevărat. Războiul oglindește totodată cearta zeilor, care nu numai că-i conferă bătăliei dezlănțuite pe pământ întregul sens, ci arată cu claritate că există un strop de divinitate de ambele părți, chiar dacă una e condamnată la pieire. Războiul împotriva Troiei are două laturi, iar Homer nu-l vede mai puțin prin ochii troienilor decât prin cei ai grecilor. Această modalitate homerică de a arăta că toate lucrurile cu două laturi își fac apariția reală numai în luptă

stă și în spatele afirmației lui Heraclit că războiul este „tatăl tuturor lucrurilor” (fragmentul B53). Aici, forța brută a războiului, în toată grozăvia sa, e derivată direct din tăria și forța oamenilor, care-și pot arăta energiile inerente numai dacă ceva sau cineva li se opune și le pune la încercare rezistența.

Două elemente care apar aproape nediferențiate la Homer – forța pură a faptelor mari și puterea captivantă a vorbelor mari ce le însoțesc și înrăuresc adunarea oamenilor care le văd și le aud – apar mai târziu foarte clar separate unul de altul: anume concursurile altetice, care le ofereau grecilor singura posibilitate de a se aduna și admira etalarea forței nonviolente, și concursurile oratorice și schimburile verbale nesfârșite care aveau loc în polis. În cel de-al doilea caz, dublul aspect al lucrurilor, care la Homer e inerent luptei corp la corp, există numai în spațiul vorbirii, unde fiecare victorie se poate dovedi la fel de ambiguă ca a lui Ahile și fiecare înfrângere la fel de demnă de laudă ca a lui Hector. Dar concursurile oratorice nu rămân limitate la cele două poziții adoptate de oratori, care se dezvăluie ca persoane prin pozițiile pe care le adoptă, căci fiecare discurs, oricât de „obiectiv” s-ar pretinde, își înfățișează totodată vorbitorul într-un fel greu de definit, dar care nu e mai puțin parte a naturii sale. Aici, aceeași dualitate redată de Homer în poemul său despre Războiul Troian îmbracă extraordinara diversitate a subiectelor abordate, care, fiind discutate de atâția oameni în prezența atâtor altora, sunt atrase în lumina publică a zilei, unde sunt forțate într-un fel să-si arate toate laturile. Numai într-o atare diversitate poate unul și același subiect să apară în deplina sa realitate, prin care trebuie avut în vedere că fiecare subiect are atâtea perspective câți oameni îl discută, întrucât pentru greci spațiul public politic este comun tuturor (*koinon*), spațiul în care se adună cetățenii, el reprezintă sfera unde toate lucrurile pot fi mai întâi recunoscute în plurivalența lor. Capacitatea de a vedea același lucru mai întâi din două unghiuri opuse și apoi din toate unghiurile – o

capacitate bazată în esență pe imparțialitatea homerică, unică în Antichitate și a cărei intensitate pasionată n-a fost depășită nici în vremea noastră – subliniază totodată anumite trucuri ale sofștilor, a căror importanță în eliberarea gândirii umane de constrângerile dogmei ar fi subestimată dacă, urmându-l pe Platon, i-am condamna pe temeiuri morale. Și totuși, extraordinara lor abilitate în argumentație are o importanță secundară față de prima creație de succes a polisului: spațiul politic. Faptul crucial nu este că acum se pot întoarce argumentele și răsturna propozițiile, ci mai degrabă că s-a obținut abilitatea de *a vedea* subiectele din unghiuri diferite – adică în chip politic –, cu rezultatul că oamenii au înțeles cum să-si asume nenumăratele perspective posibile, oferite de lumea reală, din care poate fi privit unul și același subiect și în care fiecare subiect, în ciuda unicității sale, apare într-o mare diversitate de opinii. Ceea ce înseamnă considerabil mai mult decât simplul nostru fapt de a ne lăsa deoparte interesele personale, cu rezultatul unui câștig negativ doar; ba chiar, rupând legătura cu interesele noastre, suntem în pericol să ne pierdem legătura cu lumea și atașamentul față de obiectele ei și de relațiile ce au loc în ea. Capacitatea de a vedea același lucru din diferite puncte de vedere rezidă în lumea umană; ea reprezintă pur și simplu schimbarea punctului de vedere dat nouă de natură cu cel al altcuiva, cu care împărtășim aceeași lume, din care ia naștere o adevărată libertate de mișcare în lumea noastră mentală, comparabilă cu libertatea noastră de mișcare în lumea fizică. Capacitatea de a-i convinge și influența pe alții, care reprezenta modul în care cetățenii polisului interacționau politic, presupunea un gen de libertate nelegată irevocabil, nici mental și nici fizic, de propria poziție sau de propriul punct de vedere.

Idealul unic al grecilor, și deci măsura lor pentru aptitudinea specific politică, stă în *phronēsis*, intuiția omului politic (*politikos*, și nu omul de stat, care nici nu exista în această lume⁽⁵⁹⁾), care are atât de puțin de-a face cu înțelepciunea, încât Aristotel a putut s-o definească explicit în

opozitie cu înțelepciunea filosofilor. O atare intuiție a unei probleme politice nu înseamnă nimic altceva decât cea mai largă cuprindere cu putință a pozițiilor și punctelor de vedere posibile din care o problemă poate fi privită și judecată. De-a lungul secolelor următoare, abia dacă se mai vorbește despre *phronēsis*, care pentru Aristotel este virtutea cardinală a omului politic. Nu ne mai întâlnim cu ea până la Kant, în discutarea simțului comun ca facultate de judecare. Kant o numește „un mod de gândire larg” și o definește explicit drept ceva care „gândește situându-se din punctul de vedere al celuilalt” (*Critica facultății de judecare*, §40)^[60]. Din păcate, rămâne caracteristic pentru Kant faptul că această virtute politică prin excelență nu joacă aproape niciun rol în filosofia sa politică, adică în dezvoltarea imperativului său categoric; validitatea imperativului categoric e derivată din „gândirea în acord cu sinele”, iar rațiunea ca legiuitor nu presupune alte persoane, ci doar un sine care să nu se afle în contradicție cu sine însuși.

În realitate, adevărata facultate politică în filosofia lui Kant nu este rațiunea legiuitoare, ci judecata, care, ca mod de gândire larg, are puterea de a-și depăși „condițiile private subiective”^[61]. În cazul polisului, omul politic, dată fiind excelența caracterului care-l distinge, era totodată cel mai liber om, căci, datorită intuiției ce i-a permis să considere toate pozițiile, s-a bucurat de cea mai mare libertate de mișcare.

În același timp, e important să ținem seama de faptul că libertatea omului politic depindea de prezența și de egalitatea celorlalți. Un lucru se poate arăta sub mai multe aspecte numai în prezența egalilor care-l privesc din perspective diferite. Acolo unde egalitatea celorlalți și opiniile lor specifice sunt abrogate – de pildă, în tiranie, unde orice și oricine este sacrificat în favoarea poziției tiranului –, nimeni nu e liber și nimeni nu e capabil de intuiție, nici măcar tiranul. Mai mult, această libertate a omului politic, care în cea mai înaltă formă coincidea cu intuiția clarvăzătoare, abia dacă avea de-a face

cu libertatea voinței sau cu *libertas* romană ori cu creștinul *liberum arbitrium*, ba chiar avea atât de puțin de-a face, încât limba greacă nici nu are măcar un cuvânt pentru aceste noțiuni. Individul în izolare nu este niciodată liber; el devine liber numai când iese în piața publică și acționează acolo. Înainte ca libertatea să devină un semn al onoarei conferite unui om sau unui tip de oameni – grecilor, de pildă, spre deosebire de barbari –, ea este un atribut al felului în care ființele umane se organizează și nimic altceva. Locul său de origine nu este niciodată înăuntrul omului, oricare ar fi acest lăuntru, nici în voința sa ori în gândirea sa ori în sentimentele sale; ci mai degrabă în spațiul dintre oameni, care poate apărea numai atunci când ființe distincte se adună laolaltă și poate continua să existe numai atâta vreme cât ele rămân laolaltă. Libertatea are un spațiu, și oricine este admis în el e liber, iar oricine e exclus, nu. Dreptul de a fi admis, și deci libertatea însăși, era o posesiune care determina viața omului nu mai puțin decât bogățiile sau sănătatea.

Prin urmare, pentru modul grecesc de a gândi, libertatea se înrădăcina într-un loc, era legată de un punct și limitată în dimensiunile sale, iar limitele spațiului libertății corespundeau cu zidurile cetății, ale polisului sau, mai precis, cu agora cuprinsă în el. În afara acestor granițe se aflau, mai întâi, teritoriul străin unde nu puteai fi liber pentru că acolo nu mai erai cetățean sau, mai clar, om politic; și, în al doilea rând, gospodăria privată, unde nu puteai fi liber pentru că nu aveai egali, care doar ei constituie un spațiu al libertății. Acest al doilea punct a fost de o mare importanță și pentru concepția romană foarte diferită privitoare la alcătuirea politicii, la afacerile publice, *res publica* sau republica. Pentru romani, familia era în așa măsură un spațiu unde nu puteai fi liber, încât Mommsen, cum am văzut, a tradus cuvântul *familia* prin „servitute”. Existau totuși două motive pentru această servitute. Primul era acela că *pater familias* stăpânea peste marea sa gospodărie – unde soția, copiii și sclavii constituiau *familia* – ca un veritabil monarh sau despot, ceea

ce-l lăsa fără acei egali în fața cărora ar fi putut apărea liber. Al doilea motiv era acela că gospodăria condusă de un singur om nu îngăduia lupta sau rivalitatea, pentru că trebuia să formeze o unitate care, altminteri, ar fi fost distrusă de interese, poziții și puncte de vedere divergente. În acest caz, era eliminată automat multiplicitatea aspectelor, or a fi capabil să te miști liber printre ele reprezintă substanța esențială a faptului de a fi liber, de a acționa și de a vorbi liber. Pe scurt, lipsa de libertate era condiția prealabilă a unității nedivizate, la fel de importantă pentru traiul laolaltă în familie ca libertatea și lupta pentru viața în comun a polisului. Aceasta face ca arena liberă a politicii să arate ca o insulă, singurul loc în care principiul forței brute și al constrângerii era exclus din relațiile interumane. Ceea ce rămâne în afara acestui spațiu îngust – familia, pe de o parte, și relațiile polisului însuși cu celelalte unități politice, pe de altă parte – este supus principiului constrângerii și dreptului care vine odată cu puterea. Astfel, din perspectiva Antichității, statutul individului era atât de dependent de spațiul în care se întâmpla să se miște la un moment dat, încât un bărbat care, în calitate de fiu adult al unui tată roman, „era supus tatălui său... se putea afla totodată ca cetățean în poziția de a-i comanda tatălui” (Mommsen, p. 71).

Să ne întoarcem la punctul de la care am pornit. Încercăm să reflectăm asupra Războiului Troian de anihilare așa cum a fost el înfrumusețat de Homer și să înțelegem cum au reușit grecii să trateze elementul anihilator al forței brute, care distruge atât lumea cât și sfera politică. S-ar părea că grecii au separat lupta – fără de care nici Ahile, nici Hector n-ar fi apărut în realitatea lor și n-ar fi fost în măsură să dovedească cine sunt – de lumea militară a războiului în care își are originea forța brută, transformând astfel lupta într-un element integrant al polisului și al sferei politice, în același timp, orice grijă privitoare la ce li se putea întâmpla celor înfrânți și zdrobiți într-un război aflat în desfășurare a fost lăsată în seama poezilor și a istoricilor; trebuie să spunem

însă că operele acestora (chiar dacă nu și faptele care le-au determinat apariția) au devenit parte a polisului și a politicii sale, precum statuile lui Fidias și ale altor artiști, ale căror opere au devenit cu necesitate tangibile, componente lumești ale spațiului public politic, chiar dacă artiștii înșiși, având în vedere profesiunile lor, n-au fost considerați egali sau cetățeni liberi. Dar figura lui Ahile a fost cea care, cu strădania lui neîncetată de a excela, de a fi întotdeauna cel mai bun și de a obține gloria nemuritoare, a rămas măsura prin care grecul s-a deosebit, în polisul său, ca tip uman. Prezența necesară a celor mulți în general și a celor mulți egali în particular – adică agora ca loc homeric de adunare – a putut deveni o realitate în cazul campaniei împotriva Troiei numai fiindcă numeroși „regi”, adică oameni liberi trăind în izolarea gospodăriilor lor, s-au întovărășit pentru a porni într-o mare aventură, fiecare participând pentru că numai printr-un asemenea efort comun se putea obține gloria departe de casă și de izolarea gospodăriei. Această adunare homerică a eroilor era acum depusată de ceea ce la vremea sa fusese caracterul ei aventuros. Polisul e puternic legat de agora lui Homer, dar acest loc de adunare e acum permanent, nu mai e tabăra militară care pleacă odată treaba încheiată și care trebuie să aștepte secole până ce un poet ajunge să-i ofere ceea ce ea pretinde pe drept în baza faptelor și vorbelor sale mărețe săvârșite și rostite înaintea zeilor și a oamenilor: faima nemuritoare. Dar, așa cum știm din discursul lui Pericle transmis de Tucidide, polisul aflat la apogeu spera acum să intre într-o luptă asemănătoare fără folosirea forței brute și fără poeți sau barzi care să garanteze faima – singurul mijloc prin care muritorii pot deveni nemuritori.

Romanii au fost poporul geamăn al grecilor, mai întâi pentru că s-au născut ca popor din același eveniment, Războiul Troian, și apoi pentru că nu se socoteau descendenții lui Romulus, ci ai lui Enea, așa cum și grecii se considerau descendenți ai aheilor. Așadar, romanii și-au fixat deliberat începutul existenței lor politice într-o înfrângere, din

care a rezultat întemeierea unui nou oraș pe un pământ străin – nu întemeierea a ceva nou și nemaiauzit, ci o întemeiere reînnoită a ceva vechi, întemeierea unei noi patrii și a unui nou cămin pentru *penates*, zeii vetrei regale a Troiei pe care Enea i-a salvat înainte să fugă, împreună cu tatăl și fiul lui, peste mare în Latium. Important aici, cum spune Vergilius în versiunea finală a înfrumusețărilor grecești, siciliene și romane aduse la saga troiană, era anularea înfrângerii lui Hector și a distrugerii Troiei: „Un Paris al doilea / facile ce-ar pune din nou în flacăra Pergamul” (*Eneida*, VIII, 321 și urm.^[62]). Iată care e sarcina lui Enea, și, dacă această sarcină e punctul principal, atunci adevăratul erou al acestei saga nu e Ahile, ci Hector, care a zădărnicit victoria danailor vreme de zece ani. Dar nu acesta e punctul crucial. Crucial e faptul că rejucarea Războiului Troian pe pământ italic răstoarnă relațiile din poemul lui Homer. Dacă Enea este deopotrivă succesorul lui Paris și al lui Hector, focul pe care-l stârnește ține tot de o femeie, dar nu adultera Elena, ci Lavinia, mireasa lui, și, precum lui Hector i se opune mânia implacabilă a unui Ahile, lui i se opune mânia lui Turnus, care se identifică explicit ca atare: „spune-i lui Priam în Iad că și aici și-a găsit un Ahile” (*Eneida*, IX, 742^[63]); odată începută bătălia însă, Turnus (Ahile) fuge, iar Enea (Hector) îl urmărește. Și astfel, la fel cum în versiunea homerică e limpede că Hector n-a pus faima și gloria mai presus de orice, ci „a căzut în luptă, apărător al altarelor familiei sale”, și-n cazul lui Enea, ceea ce-l face pe acesta s-o părăsească pe Didona nu e gândul la gloria obținută prin fapte mari, de vreme ce „nu-i vrednic de-ajuns prin muncă s-ajungă la nume” (*Eneida*, IV, 232 și urm.^[64]), ci mai degrabă gândul la fiul și urmașii săi, grija pentru faima sa și pentru continuarea descendenței sale, ceea ce pentru romani era o garanție a nemuririi pământești.

Această poveste despre felul în care a luat naștere existența politică a Romei din războiul ce a mistuit Troia – mai întâi sub forma unei saga tradiționale, intenționat înfrumusețată apoi

în forme tot mai bogate – se numără, cu siguranță, printre momentele uimitoare și remarcabile din istoria occidentală. Este ca și cum alături de ambiguitatea și imparțialitatea poetică și spirituală a poemului lui Homer s-ar fi așezat o realitate deplină și împlinită, ca și cum s-ar fi realizat ceva niciodată realizat până atunci și aparent cu neputință de realizat în istorie: justiția deplină pentru cauza celor învinși, nu prin judecata posterității, întotdeauna capabilă să spună împreună cu Cato „*victrix causa diis placuit sed victa Catont* (cauza victorioasă i-a mulțumit pe zei, cea învinsă l-a mulțumit pe Cato)^[65], ci prin cursul istoriei înseși. Este deja un lucru fără precedent faptul că Homer cântă gloria celor învinși și arată într-un poem celebrator cum unul și același eveniment poate avea două fețe, poetul neavând niciun drept să folosească victoria unei părți pentru a doborî și nimici, așa zicând, cealaltă parte pentru a doua oară. Vom înțelege lesne importanța interpretării de sine a unui popor ca parte integrantă a realității sale dacă ne vom aminti că, în prima lor întâlnire atestată cu grecii, romanii, ca succesori ai troienilor, s-au aliat cu ilienii, trib cu care se înrudeau. Dar faptul că un asemenea lucru a avut loc efectiv în lumea reală pare și mai uimitor. Ar fi ca și cum la începutul istoriei occidentale a existat efectiv un război în sensul definiției lui Heraclit („tată al tuturor lucrurilor”), întrucât a forțat un unic eveniment să apară în istorie în ambele sale aspecte inițial opuse. De atunci, niciun lucru sau eveniment tic în lumea simțurilor, fie în cea istorico-politică – n-a putut dobândi realitate deplină până ce nu i s-au descoperit toate aspectele, nu i s-au dezvăluit toate fațetele și n-a fost recunoscut și rostit din toate perspectivele posibile în lumea umană.

Poate că numai din această perspectivă romană, în care focul este reaprins pentru a inversa o anihilare anterioară, putem înțelege ce înseamnă cu adevărat un război de anihilare și de ce, lăsând deoparte orice considerent moral, nu poate fi el acceptat în politică. Dacă e adevărat că un lucru este real, atât în lumea istorico-politică, cât și în cea a

simțurilor, numai dacă se poate înfățișa și poate fi perceput din toate unghiurile, atunci trebuie să existe întotdeauna o pluralitate de indivizi sau popoare și o pluralitate de poziții pentru a face realitatea posibilă și a-i garanta dăinuirea. Cu alte cuvinte, lumea ia naștere numai dacă există perspective; ea există ca ordine a lucrurilor lumești numai dacă e privită când într-un fel, când într-altul în fiecare moment. Dacă un popor, o națiune sau doar un grup uman specific care oferă o perspectivă unică asupra lumii determinată de poziția sa particulară în lume – poziție care, oricum ar fi apărut, nu e lesne repetabilă – este anihilat, nu numai că dispare un popor, o națiune sau un anumit număr de indivizi, ci e distrus un segment din lumea noastră comună, un aspect al lumii care ni s-a arătat până acum, dar nu se va mai putea arăta niciodată. Anihilarea nu e deci doar sfârșitul unei lumi, ci îl trage după sine și pe anihilator. De fapt, politica nu se referă atât la oameni, cât la lumea care se ivește între ei și dănuie după ei. În măsura în care politica devine distructivă și pricinuieste sfârșitul unor lumi, ea se distruge și se anihilează pe sine. Altfel spus, cu cât în lume sunt mai multe popoare aflate într-o anumită relație unul cu celălalt, cu atât se ivește între ele mai multă lume și cu atât mai mare și mai bogată va fi acea lume. Cu cât într-o națiune dată există mai multe puncte de vedere din care se vede aceeași lume ce-i adăpostește în mod egal pe toți și se prezintă în mod egal tuturor, cu atât mai importantă și mai deschisă către lume va fi acea națiune. Dacă, pe de altă parte, vreun cataclism ar lăsa pe pământ o singură națiune, iar lucrurile în cadrul ei ar ajunge într-un punct în care toți ar vedea și ar înțelege totul din aceeași perspectivă, trăind în totală unanimitate, lumea ar lua sfârșit din punct de vedere istorico-politic. Ființele umane fără-de-lume rămase pe pământ ar avea în comun cu noi cam tot atât cât au triburile izolate ale căror membri vegetau liniștiți când au fost descoperiți pe noile continente de către exploratorii europeni, triburi pe care apoi europenii le-au atras către lumea umană sau le-au distrus fără a fi

vreodată conștienți că era vorba tot de ființe umane. Cu alte cuvinte, ființe umane în adevăratul sens al cuvântului pot exista numai acolo unde există o lume, iar o lume în sensul adevărat al cuvântului poate exista numai acolo unde pluralitatea rasei umane e mai mult decât o simplă multiplicare a unei singure specii.

Iată de ce e foarte important faptul că repetarea pe sol italic a Războiului Troian, de care națiunea romană si-a legat existența politică și istorică, nu s-a încheiat cu încă o anihilare a celor complet învinși, ci cu o alianță și un tratat. N-a fost categoric o tentativă de a reaprinde vechea scânteie, de a se întoarce pur și simplu la vechiul rezultat, ci mai degrabă de a inventa un nou deznodământ pentru pârjolul războiului. Tratatul și alianța, atât la origine, cât și în sensul imprimat de romani, sunt intim legate de războiul între națiuni și, potrivit modului roman de a vedea lucrurile, reprezintă ceea ce orice război urmărește, așa zicând, în chip natural. Există aici și ceva homeric, sau poate chiar ceva anterior momentului în care Homer s-a apucat să dea poveștilor troiene forma poetică finală. E vorba de conștientizarea faptului că până și cea mai ostilă întâlnire între popoare dă naștere unui lucru pe care-l au în comun, tocmai fiindcă, așa cum spunea Platon cândva, „după cum acțiunea este săvârșită, tot așa-i și suferința îndurată” (*Gorgias*, 476d^[66]) – ceea ce se și întâmplă, astfel că, atunci când și fapta, și suferința se încheie, ele pot deveni două laturi ale aceluiași eveniment. Dar asta înseamnă că evenimentul însuși a fost deja transformat din conflict în altceva, – care se înfățișează pentru întâia oară privirii poetului ce-și amintește și celebrează sau privirii retrospective a istoricului. Totuși, din punct de vedere politic, întâlnirea ostilă care e parte a conflictului poate rămâne o întâlnire între popoare numai dacă lupta e oprită înainte de nimicirea celor învinși și din ea se naște un alt fel de întâlnire.

Orice tratat de pace, chiar dacă nu e cu adevărat un tratat, ci un dictat, se preocupă de o nouă ordonare: nu doar a

lucrurilor așa cum au existat ele înainte de începerea ostilităților, ci și a lucrului nou apărut în cursul ostilităților și împărtășit deopotrivă de făptuitori și de suferitori. O atare transformare a anihilării directe în ceva diferit și durabil se găsește deja în imparțialitatea lui Homer, care nu îngăduie gloriei și faimei celor învinși să piară, legând pe veci numele lui Ahile de cel al lui Hector. Totuși, pentru greci această transformare a unei întâlniri ostile s-a limitat exclusiv la poezie și comemorare și n-a avut niciun efect politic direct.

Din punct de vedere istoric tratatul și alianța sunt concepte politice fundamentale de origine romană; dar tot atât de adevărat este că ambele idei sunt profund străine spiritului grec și concepției sale despre ce aparține spațiului politic al polisului. Ceea ce s-a întâmplat când urmașii Troiei au ajuns pe pământ italic a fost nici mai mult, nici mai puțin decât dezvoltarea politicii din chiar punctul în care aceasta își atinsese limitele și sfârșitul la greci. Odată cu romanii, politica s-a dezvoltat nu între cetățeni de rang egal în cadrul cetății, ci mai degrabă între popoare străine și inegale care se întâlneau mai întâi în luptă. E adevărat că, așa cum am spus, lupta și războiul au marcat și începutul existenței politice a grecilor, dar numai în măsura în care aceștia au devenit prin conflict ei înșiși și s-au adunat pentru a-și păstra felul de a fi. Pentru romani însă, aceeași luptă a devenit mijlocul prin care s-au recunoscut pe ei înșiși și deopotrivă pe oponentii lor. Astfel, când lupta lua sfârșit, ei nu se retrăgeau înăuntrul zidurilor, pentru a fi între ei și a sărbători victoria. Dimpotrivă, ei dobândeau ceva nou, un nou spațiu politic, securizat prin tratatul de pace, în care dușmanii de ieri deveneau aliații de mâine. În termeni politici, tratatul de pace care leagă două națiuni permite apariția între ele a unei noi lumi sau, mai precis, garantează continuarea unei noi lumi pe care o împărtășesc și care a apărut din întâlnirea lor în luptă, unde faptele și suferința au produs unul și același lucru.

Rezolvarea problemei războiului – fie că a fost inițial o idee romană, fie că a apărut mai târziu, când romanii au gândit

războiul troian de anihilare și l-au înfrumusețat – stă deopotrivă la originea conceptului de lege și a importanței extraordinare pe care gândirea politică romană a ajuns s-o confere legii și formulării legilor. Fiindcă *lex romana* – foarte diferită, ba chiar contrară, față de ceea ce grecii înțelegeau prin *nomos* – înseamnă de fapt „legătură durabilă” și a ajuns foarte repede să însemne „contract”, fie ca acord între cetățeni privați, fie ca tratat între națiuni. O lege este deci ceva care leagă ființele umane laolaltă și apare nu printr-un dictat sau printr-un act de forță, ci mai degrabă prin înțelegeri mutuale. Formularea legii, a legăturii durabile ce urmează violentei războiului, este în sine legată de propuneri și contrapropuneri, adică de vorbire, fundamentală pentru politică atât din perspectiva grecilor, cât și a romanilor.

Distincția crucială este însă următoarea: doar pentru romani activitatea legislativă, și odată cu ea legile însele, aparține sferei politice, în timp ce pentru greci activitatea legislatorului era atât de radical ruptă de activitățile politice și de treburile cetățenilor din polis, încât legiuitorul nici nu trebuia măcar să fie cetățean al polisului, ci putea fi angajat din afară pentru a îndeplini această sarcină, ca sculptorul sau arhitectul însărcinat să execute lucrările cerute de cetate. Dimpotrivă, Legea romană a celor Douăsprezece Table, deși anumite detalii ale ei s-ar putea baza pe modele grecești, n-a fost opera unui singur om, ci mai degrabă un contract între două facțiuni ireconciliabil opuse, patricienii și plebeii, necesitând aprobarea întregii populații, *consensus omnium*, căreia istoriografia romană i-a atribuit „un rol unic”^[67] în formularea legilor. Important pentru natura contractuală a Legii este faptul că această lege elementară – avându-și originea în întemeierea națiunii romane, *populus Romanus* – nu unește părțile aflate în conflict prin ștergerea deosebirii dintre patricieni și plebei. Dimpotrivă, interzicerea explicită – mai târziu anulată – a căsătoriei dintre patricieni și plebei accentua separația chiar mai explicit decât înainte. Numai starea de ostilitate dintre ei era lăsată deoparte, dar pentru

spiritul roman ceea ce făcea ca acest aranjament să devină subiectul legii era faptul că din acel moment patricienii și plebeii se legau unii de alții printr-un contract, printr-o legătură durabilă. *Res publica*, viața treburilor publice, care a luat naștere din acest contract și a evoluat înspre Republica Romană, era localizată în spațiul intermediar dintre parteneri înainte ostili. Aici, prin urmare, legea este ceva care stabilește noi relații între oameni; iar dacă leagă ființele umane una de cealaltă, o face nu în sensul legii naturale, în care toți oamenii recunosc aceleași lucruri drept bune sau rele pe baza unui glas al conștiinței insuflat, așa zicând, de natură, sau ca niște comandamente transmise de sus și promulgate pentru toți oamenii, ci în sensul unei înțelegeri între parteneri contractuali. Și, așa cum la o asemenea înțelegere se poate ajunge numai dacă sunt recunoscute interesele ambelor părți, această lege romană elementară este în mod similar un fel de „a crea o lege comună, care ține seama de ambele părți” (Altheim, p. 214).

Pentru a stabili corect extraordinara rodnicie a conceptului roman de lege – lăsând deoparte orice considerent de natură morală, care trebuie să rămână secundar în studiul de față – e nevoie să revedem pe scurt modul foarte diferit în care grecii înțelegeau în chip original legea. Pentru greci, ea nu este niciun acord, niciun contract; ea nu apare, cu siguranță, între oameni în timpul schimbului verbal sau al interacțiunilor, și deci nu aparține sferei politice, ci este concepută în esență de un legiuitor și trebuie mai întâi să existe pentru a intra în sfera politică. Ca atare, ea este prepolitică, în sensul că e constitutivă pentru orice viitoare acțiune politică și orice interacțiune. Așa cum zidurile unei cetăți, comparate cândva de Heraclit cu legile, trebuie să fie mai întâi construite ca să existe o cetate identificabilă prin mărime și granițe, tot așa legea determină caracterul locuitorilor săi, separându-i și deosebindu-i de locuitorii tuturor celorlalte cetăți. Legea este un zid al cetății instituit și ridicat de un singur om, înăuntrul căruia se creează un spațiu politic real unde mulți oameni se

mișcă liber. De aceea îl și invocă Platon pe Zeus, păzitorul hotarelor și al pietrelor de hotar, înainte de a începe să promulge legile pentru o cetate ce urmează a fi întemeiată. Ceea ce contează este trasarea granițelor, și nu formarea legăturilor. Legea este, ca să spunem așa, ceva prin care polisul își începe existența, ceva ce el nu poate aboli fără a-și pierde identitatea; iar încălcarea legii este *hybris*, trecerea peste o limită a vieții înseși. Legea nu e valabilă în afara cetății, puterea sa constrângătoare se aplică numai spațiului pe care-l conține și-l delimitează. Chiar și pentru Socrate, încălcarea legii și trecerea dincolo de granițele polisului sunt literalmente unul și același lucru.

Ceea ce contează este că, deși definește spațiul în care oamenii trăiesc laolaltă fără folosirea forței, legea are o componentă violentă, atât prin origine, cât și prin natură. Ea apare prin mijlocirea producției, nu a acțiunii; legiuitorul se aseamănă cu arhitectul unei cetăți și cu constructorul ei, nu cu *politikos* și cu cetățenii. Legea produce spațiul unde se desfășoară politica și conține în sine forța violentă inerentă oricărei producții. Ca produs făcut, ea se află în opoziție cu orice se ivește în chip natural și n-are nevoie de asistență, nici din partea zeilor, nici din a oamenilor, pentru a exista. Orice nu e natural și nu s-a ivit de la sine conține o lege potrivit căreia a fost produs, fiecare tip de lucru întrupându-și propria lege, iar relațiile între aceste legi nu sunt mai numeroase decât cele între produsele fiecărei legi, Așa cum spune Pindar, într-un fragment celebru (nr. 48, Boeckh), citat de Platon în *Gorgias* (484b), „Legea-i a lumii regină: / Nemuritorii i se-nchină / Și muritorii... [...] îndreptățește puterea, / Care le duce pe toate / Cu suverana ei mână”^[68]. Pentru cei care i se supun, această forță se exprimă în autoritatea legilor: ele stăpânesc și comandă polisului, unde nimeni n-are dreptul să poruncească egalilor. Astfel, legile sunt deopotrivă tată și stăpân – cum îi explică Socrate prietenului său în *Criton* (50e—51b). Expresia „tată și stăpân” nu era deloc neobișnuită, și asta nu doar datorită faptului că

despotismul prevala în gospodăriile Antichității, determinând și relația dintre tată și fiu, ci și faptului că legea dădea naștere cetățenilor, ca să zicem așa, la fel cum tatăl dădea naștere fiului (sau că era o condiție a existenței politice a fiului, la fel cum tatăl era o condiție a existenței lui fizice); ea era deci răspunzătoare – potrivit părerii generale a polisului, dar nu și a lui Socrate sau Platon – de educarea cetățenilor.

Dar fiindcă, spre deosebire de relația tată-fiu, ascultarea față de lege nu e un scop natural, ea poate fi comparată și cu relația dintre stăpân și sclav, astfel încât în relația sa cu legea – i.e. cu limitele înăuntrul cărora era liber și care circumscriau spațiul libertății sale – cetățeanul polisului era „fiu și sclav” toată viața. Iată de ce puteau grecii, care nu se supuneau ordinelor cuiva în cadrul polisului, să-i avertizeze pe perși să nu le subestimeze eficiența în luptă, fiindcă ei se temeau de legea polisului lor la fel de mult ca perșii de regele lor.

Indiferent de interpretarea pe care o dăm concepției grecești despre lege, pentru greci legea n-a putut servi niciodată la construirea unei punți între două națiuni sau între două comunități politice aparținând aceleiași națiuni. Chiar și în cazul întemeierii unei noi colonii, legea cetățienilor n-a fost niciodată de ajuns, iar cei ce s-au aventurat să întemeieze un nou polis au avut nevoie de un nou legiuitor, *nomothetēs*, înainte ca noul lor spațiu politic să poată fi recunoscut ca definitiv stabilit. E limpede că în aceste condiții construirea unui imperiu era exclusă – chiar și după ce războaiele cu perșii au trezit în greci un soi de conștiință națională elenă, conștiința că împărtășesc aceeași limbă și structură politică. Unificarea Eladei ar fi putut salva națiunea greacă de la pieire, dar în acest caz adevărata natură a grecilor ar fi pierit și ea.

Poate că cel mai bun mod de a măsura distanța dintre noțiunea de lege ca unic conducător lipsit de constrângeri al polisului și conceptul roman ar fi să ne amintim că Vergilius i-a descris pe latini, la momentul când Enea ajunge între ei,

drept „neam iubitor al dreptății, dar nu prin silire și lege / Nu, ci din vrerile lui, ținător la bătrânele obiceiuri” (*Eneida*, VII, 203—204^[69]). Legea se ivește în primul rând fiindcă acum trebuie încheiat un tratat între vechii locuitori și cei nou-veniți. Roma se întemeiază pe acest tratat, iar dacă misiunea Romei este „legi popoarelor lumii să facă” (*Eneida*, IV, 231^[70]), asta înseamnă doar a încorpora întregul pământ într-un sistem de tratate, o sarcină pentru care acest popor era calificat ca niciun altul, pentru că propria-i existență istorică se datora unui tratat.

Dacă am vrea să exprimăm acest lucru în categorii moderne, ar trebui spus că pentru romani politica a început ca politică externă, adică exact cu ceea ce grecii au exclus din politică. Tot așa, deși spațiul politic însuși a putut lua naștere și dăinui pentru romani numai în orizontul legii, el s-a ivit și s-a dezvoltat numai când națiuni diferite s-au»» întâlnit una cu cealaltă. Întâlnirea în sine are loc ca război – de altfel, cuvântul latin *populus* însemna la origine „forță a trupelor” (Altheim, II, p. 71) –, dar acest război nu e sfârșitul, ci mai degrabă începutul politicii, sau al unei noi sfere politice apărute din tratate de pace și alianțe. Iată care este sensul „clemenței” romane atât de renumite în Antichitate – *parcere subiectis*, cruțarea învinșilor –, prin care Roma a organizat primele regiuni și popoare ale Italiei și apoi și posesiunile din afara acesteia. Nici distrugerea Cartaginei nu neagă acest principiu așa cum a fost el aplicat în lumea politică – adică niciodată distrugere, ci întotdeauna extindere și încheiere de noi tratate. În cazul Cartaginei n-a fost distrusă o putere militară – putere căreia, după victoria Romei, Scipio i-a oferit condiții favorabile fără precedent, făcându-l pe istoricul modern să se întrebe dacă nu acționa mai degrabă în interesul său decât al Romei (Mommesen, I, p. 663) – și nicio putere comercială concurentă din Mediterana. Ceea ce a fost distrus a fost, înainte de toate, „o guvernare care nu și-a ținut niciodată promisiunea și n-a iertat niciodată” și care, prin urmare, întruchipa un principiu politic anti-roman, împotriva

căruia conducătorii Romei erau neputincioși și care ar fi distrus Roma dacă nu l-ar fi distrus ea pe el mai întâi. Acest lucru sau ceva asemănător trebuie să fi avut în minte Cato (urmat aici de istoricii moderni) pentru justificarea distrugerii unei cetăți care, la scara globală a lucrurilor din vremea aceea, rămăsese singurul rival al Romei.

Indiferent de temeinicia acestei justificări, crucial în contextul nostru este că ea nu corespundea gândirii romane și nu putea rezista printre istoricii romani. Tipic roman ar fi fost să i se permită cetății dușmane să-și continue existența ca oponent, așa cum Scipio cel Bătrân a încercat să facă după victoria asupra lui Hannibal. Tipic roman ar fi fost să-și amintească de soarta strămoșilor Romei și, precum Scipio Aemilianus, distrugătorul Cartaginei, să plângă lângă ruinele cetății și, prevestind necazuri, să-l citeze pe Homer: „Are să vie o vreme când Troia cea sfântă pieri-va, / Priam el însuși și neamul lui Priam, în suliți vestitul” (*Iliada*, IV, 164 și urm.; VI, 448 și urm.^[71]). Și, în sfârșit, tipic pentru romani ar fi fost să privească această victorie, care a distrus o cetate și a făcut din Roma o putere mondială, ca început al propriului sfârșit al Romei – cum au avut tendința s-o privească toți istoricii romani până la Tacitus. Cu alte cuvinte, tipic pentru romani ar fi fost să recunoască faptul că cel ce se opune existenței Romei, mai ales când se făcea cunoscut într-un asemenea război, trebuia grațiat sau lăsat în viață – nu din compasiune, ci de dragul extinderii Romei, care urma să includă această forță absolut străină într-o nouă alianță. Această intuiție i-a îndemnat pe romani să devină, în ciuda interesului lor imediat, susținători hotărâți ai libertății și independenței grecești, chiar și atunci când o asemenea conduită părea o pură nebunie, dată fiind situația efectivă a cetăților grecești. N-au făcut-o fiindcă voiau să ispășească în Grecia păcatele împotriva Cartaginei, ci fiindcă au privit caracterul grecesc drept un pandant autentic al Romei. Pentru romani, era ca și cum Hector l-ar fi întâlnit din nou pe Ahile și i-ar fi oferit o alianță îndată după încheierea războiului. Numai că, din

păcate, Ahile devenise deja bătrân și arțăgos.

Ar fi o greșeală să aplicăm aici criterii morale și să privim totul în termenii unor impulsuri etice amestecate abuziv cu considerente politice. Dintre cetățile cu care Roma a avut de-a face, Cartagina a fost prima înzestrată cu o putere echivalentă și întruchipând totodată un principiu opus Romei. Astfel, pentru prima dată, principiul politic al Romei de a încheia tratate și de a forma alianțe si-a arătat limitele, dovedindu-se a nu fi aplicabil peste tot. Pentru a înțelege asta, trebuie să ținem seama că legile prin care Roma a organizat mai întâi regiunile Italiei și apoi țările lumii nu erau doar tratate în sensul în care înțelegem noi acest cuvânt, ci se doreau legături de durată – o implicație esențială a alianței. Dintre acești aliați ai Romei, dintre acești *socii* —aproape toți dușmani cucerți la un moment dat –, s-a format *societas* romană, care n-are nimic de-a face cu societatea, ci mai degrabă cu o comunitate de cooperare care întreține relațiile dintre parteneri. Ceea ce romanii înșiși căutau nu era dominația romană asupra popoarelor și pământurilor, un *Imperium Romanum*, peste care, știm de la Mommsen, au dat din întâmplare și care le-a fost impus aproape împotriva voinței lor, ci o *societas Romana*, un sistem de alianțe inițiat de Roma și susceptibil de a fi extins la infinit, în care popoarele și pământurile erau nu doar legate de Roma prin tratate temporare ce puteau fi reînnoite, ci deveneau, totodată, aliați eterni ai Romei. Eșecul Romei în cazul Cartaginei este că, în acest caz, nu era posibil decât un tratat între egali – un fel de coexistență, pentru a folosi termeni moderni; dar un asemenea tip modern de tratat se afla dincolo de ce puteau gândi romanii.

Acest fapt nu e un accident și nu trebuie atribuit obtuzității Romei. Ceea ce romanii nu știau, ba chiar nu puteau ști, dată fiind experiența de bază care a inspirat existența lor politică de la început și până la sfârșit, erau tocmai acele caracteristici inerente acțiunii ce-i inspiraseră pe greci să traseze limitele acțiunii prin *nomos* și să interpreteze legea nu

ca pe o legătură și o relație, ci mai degrabă ca pe un hotar îngrăditor pe care nimeni nu trebuia să-l încalce. Pentru că prin însăși natura sa creează întotdeauna relații și legături pe măsură ce trece prin lume, acțiunii îi sunt inerente lipsa de măsură și ceea ce Eschil numea „nesățul”, care poate fi ținut sub control numai de *nomos*, de lege în sensul grecesc al termenului. Pentru spiritul grec, această lipsă de măsură nu stătea în nemăsura omului care acționează, sau în *hybris*, ci în faptul că relațiile ivite din acțiune sunt și trebuie să fie de felul celor care se extind fără limită. Legându-i pe oamenii de acțiune între ei, fiecare relație instituită de acțiune se încheie într-o rețea de legături și relații în care declanșează noi legături, schimbă constelația de relații existente, și astfel se întinde tot mai departe, punând în mișcare și interconectând mult mai multe decât ar fi putut prevedea vreodată cel ce inițiază mișcarea. Grecii au contracarat această tendință spre nelimitare prin *nomos*, limitând acțiunea la ceea ce se petrece între oamenii din polis; iar atunci când inevitabil acțiunea atrăgea polisul în probleme aflate dincolo de el, acestea erau supuse din nou polisului. Așa devine acțiunea, în gândirea greacă, politică, adică legată de polis, și deci de cea mai înaltă formă deviată umană în comun. *Nomos* limitează acțiunile» și împiedică disiparea lor într-un sistem de relații cu neputință de prevăzut și în constantă expansiune, dându-le astfel forma durabilă, transformând-o pe fiecare într-o faptă care în măreția sa – adică în excelența fără pereche – poate fi reamintită și păstrată. Astfel, *nomos* devine o forță opusă efemerității lucrurilor muritoare, așa cum a fost trăită ea în chip unic în epoca tragediei, opusă efemerității lucrului vorbit și momentului trecător al faptei împlinite. Prețul plătit de greci pentru puterea dătătoare de formă a acestui *nomos* a fost incapacitatea de a clădi un imperiu; și, fără îndoială, întreaga Eladă a pierit în final din cauza acestui *nomos* din orașele-state (*ipoleis*), pe care, deși erau capabili să le înmulțească în chip de colonii, nu le-au putut niciodată uni într-o alianță permanentă. Dar putem spune cu egală

îndreptățire că romanii au fost și ei victime ale legii lor, *lex*, care, deși le permitea să stabilească legături durabile și alianțe oriunde se duceau, era în sine nelimitată și astfel îi forța împotriva voinței lor – de fapt în absența oricărei voințe de putere sau dorințe de dominare – să conducă întregul glob, o dominație care odată realizată nu putea decât să se prăbușească. Pare aproape în firea lucrurilor faptul că, odată cu căderea Romei, au pierit pentru totdeauna osia unei lumi și totodată posibilitatea specifică ei de a centra întreaga lume în jurul unei axe. Dar, când ne gândim azi la căderea Atenei, putem lesne presupune că în acest caz ce a pierit pentru totdeauna nu se află centrul unei lumi, ci supremele potențialități umane în această lume.

Prețul plătit de romani pentru abilitatea lor fără precedent de a extinde constant legături durabile și de a încheia alianțe n-a fost doar crearea unui imperiu care s-a extins dincolo de orice limite, determinând astfel căderea cetății lor și a Italiei pe care aceasta o conducea. Mai puțin catastrofal din punct de vedere politic, dar nu mai puțin fatal din punct de vedere spiritual a fost prețul plătit prin pierderea imparțialității grecești și homerice: înțelesul măreției și al excelenței nemaîntâlnite, oriunde ar fi apărut și în toate formele sale, ca și voința de a conferi nemurire măreției prin celebrarea ei. Literatura și istoriografia romanilor sunt exclusiv romane într-un fel în care literatura și istoriografia grecilor n-au fost niciodată grecești, nici măcar în declinul lor. Pentru romani, ele au însemnat întotdeauna consemnarea istoriei cetății lor și a tot ce era direct legat de ea, respectiv de creșterea și expansiunea ei de după întemeiere: *ab Urbe condita*; sau au însemnat, ca la Vergilius, povestea înfăptuirilor care au condus la întemeierea cetății, isprăvile și călătoriile lui Enea: *dum conderet Urbem* (*Eneida*, IX, 5). Într-un anumit sens, s-ar putea spune că grecii, care-și nimiceau dușmanii, erau din punct de vedere istoric mai drept! față de ei și ne-au transmis mai multe despre ei decât au făcut-o romanii prin încheierea de alianțe cu dușmanii lor. Dar, din punct de vedere moral,

această judecată e greșită. Pentru că învingătorii romani înțelegeau foarte bine dimensiunile morale ale înfrângerii și se întrebau, prin glasul inamicilor învinși, dacă nu cumva erau ei înșiși „cuceritori hoțomani ai lumii a căror poftă de distrugere nu mai găsea pământuri să supună” și dacă obsesia lor de a stabili alianțe și a aduce altora legăturile eterne ale legii nu însemna cumva că ei erau „singurul popor între toate care urmărea golul la fel de pasionat ca abundența”. Oricum, din perspectiva învinșilor, ceea ce romanii numeau „conducere” putea fi foarte bine sinonim cu prădăciunea, crima și hoția, iar *pax Romana*, legendara pace romană, doar un nume pentru pustiul pe care-l lăsau în urmă (Tacitus, *Agricola*, 30). Dar, oricât de impresionant ar fi acest comentariu și altele asemenea în comparație cu istoriografia modernă patriotică și naționalistă, punctul de vedere opus pe care-l aduc la suprafață nu este decât latura opusă a oricărei victorii privite în termeni umani: latura celor înfrânți ca înfrânți. Ideea că ar putea exista o altă entitate, complet diferită, egală în măreție cu Roma, și deci demnă de a fi menționată în istorie – o idee cu care Herodot își începe istoria războaielor cu perșii –, era complet străină romanilor.

Oricare ar fi limitele Romei în această privință, nu încapă îndoială că, de fapt, conceptul de politică internațională – de *politică* în relațiile internaționale – și deci ideea unei ordini politice dincolo de granițele proprii națiuni sau cetăți sunt numai de origine romană. Politizarea romană a spațiului dintre popoare marchează începutul lumii occidentale – ba chiar a creat pentru prima dată lumea occidentală ca *lume*. Au existat multe civilizații înaintea Romei, câteva extraordinar de bogate și de mărețe, dar ceea ce se întindea între ele nu era o lume, ci numai un deșert, peste care, dacă totul mergea bine, se puteau stabili legături asemănătoare firelor fragile sau cărărilor prin câmpuri necultivate. Dacă lucrurile nu mergeau bine însă, deșertul se întindea, prelungindu-se în războaie și distrugând toate lumile existente. Suntem atât de obișnuiți să înțelegem legea și dreptatea în termenii celor zece

porunci, ca precepte și interdicții al căror unic scop este să ceară ascultare, încât uităm lesne caracterul spațial al legilor. Toate legile creează la început un spațiu în care sunt valabile, iar acest spațiu este lumea în care ne putem mișca în libertate. Ceea ce se află în afara acestui spațiu este fără de lege, și mai precis fără de lume; iar în ce privește comunitatea umană, e un deșert.

Amenințările cu care se confruntă atât politica noastră internă cât și cea externă, de la apariția regimurilor totalitare încoace, sunt de așa natură, încât determină dispariția a ceea ce este cu adevărat politic în aceste politici. Dacă războaiele vor fi din nou războaie de anihilare, atunci natura specific politică a politicii externe practicate începând cu romanii va dispărea, iar relațiile dintre națiuni vor recădea într-o întindere care nu cunoaște nici lege, nici politică, care distruge o lume și lasă în urmă un deșert. Căci ceea ce este distrus într-un război de anihilare e mult mai mult decât o lume a dușmanilor înfrânți; e înainte de toate ceea»» ce se află între, spațiul care se întinde între părțile beligerante și popoarele lor, teritoriul care, luat ca un întreg, alcătuiește lumea pe pământ. Am spus mai devreme că ceea ce este distrus de mâna omului poate fi produs din nou de aceeași mână, dar afirmația nu se aplică acestei lumi aflate între oameni, a cărei creație nu se datorează producerii, ci acțiunii umane. Căci lumea de relații care ia naștere din acțiune – activitatea politică esențială a omului – este mult mai greu de distrus decât lumea obiectelor făcute de mâna omului, în care constructorul sau fabricantul rămâne singurul stăpân. Odată ce această lume de relații e distrusă însă, legile acțiunii politice, ale cărei procese pot fi inversate doar cu mare dificultate, sunt înlocuite de o lege a deșertului care, asemeni unui pustiu între oameni, dezlanțuie procese devastatoare ce poartă în ele aceeași lipsă de măsură inerentă acelor acțiuni umane libere care instituie relații. Cunoaștem asemenea procese devastatoare în istorie, și nu există aproape niciun exemplu în care ele să fi putut fi oprite înainte de a împinge la

pierzanie o întreagă lume, cu toată bogăția sa de relații.

Mai are încă politica vreun sens?

Vremea războaielor și a revoluțiilor, pe care Lenin a prezis-o pentru acest secol și în care trăim de fapt, a făcut, la o scară fără precedent, ca ceea ce se întâmplă în politică să fie un factor de bază în soarta tuturor oamenilor. Dar, pretutindeni acolo unde s-a desfășurat cu toată forța și pretutindeni acolo unde ființele umane au fost târate în vâltoarea evenimentelor, soarta aceasta a adus cu sine dezastrul. Și pentru dezastrul pe care politica l-a adus oamenilor sau pentru dezastrul și mai mare cu care amenință acum întreaga omenire nu există nicio consolare. Războaiele din secolul XX nu sunt „furtuni de oțel” (Jünger) care curăță atmosfera politică, nici „o continuare a politicii prin alte mijloace” (Clausewitz); sunt catastrofe monstruoase care pot transforma lumea într-un deșert și pământul în materie fără viață. Pe de altă parte, ceea ce au demonstrat cu claritate revoluțiile – dacă le privim, împreună cu Marx, ca pe „locomotive ale istoriei” (*Luptele de clasă din Franța, 1848—1850*) – este că trenul istoriei se năpustește evident în prăpastie, iar revoluțiile, departe de a fi capabile să prevină dezastrul, nu fac decât să accelereze înspăimântător viteza cu care acesta se petrece.

Războaiele și revoluțiile, nu funcționarea guvernelor parlamentare și a mașinărilor democratice ale partidelor au modelat experiențele politice de bază ale secolului XX. A le ignora înseamnă a nu trăi în lumea în care trăim de fapt. Date fiind evenimentele, date fiind realitățile dure pe care le-au abătut asupra lumii noastre și la care suntem martori zi de zi, acei oameni care-și asumă, de bine, de rău, sarcina guvernării și orânduiesc treburile omenești în perioada dintre două catastrofe sunt aidoma călărețului care a traversat Lacul Konstanz: într-adevăr, poate că numai cine, indiferent de motiv, nu prea e în temă cu experiențele politice de bază ale timpului nostru e capabil să poarte povara riscurilor

despre care știe cam tot atât cât știa călărețul despre starea lacului înghețat de sub copitele calului său.^[72]

Războaiele și revoluțiile au în comun faptul că stau sub semnul forței brute. Dacă ele sunt evenimentele politice de bază ale timpului nostru, înseamnă că, în esență, ne mișcăm într-un câmp al experienței violente care ne îndeamnă să echivalăm acțiunea politică cu violența. Echivalare care se poate dovedi fatală, căci în actualele condiții singura consecință posibilă este ca acțiunea politică să devină lipsită de sens, ceea ce n-ar trebui să ne mire dat fiind rolul imens pe care violența l-a jucat în istoria tuturor popoarelor lumii. E ca și cum, în orizontul experienței noastre, singurul lucru care contează e suma totală a experiențelor pe care oamenii le-au avut cu politica.

Una dintre cele mai vizibile caracteristici ale acțiunii violente este faptul că necesită mijloace materiale și că trebuie să introducă în relațiile umane instrumentele făcute să constrângă și să ucidă. Aceste instrumente sunt arsenalul mijloacelor de forță, gândite, ca toate mijloacele, să atingă un scop. În cazul apărării, scopul poate fi autoconservarea; în cazul atacului, poate fi cucerirea sau dominația. În cazul revoluției, scopul poate fi distrugerea sau chiar restaurarea unei entități politice vechi sau construcția uneia noi. Aceste scopuri nu sunt același lucru cu țelurile, care reprezintă întotdeauna ceea ce urmărește acțiunea politică; țelurile politicii nu sunt niciodată altceva decât orientările și directivele după care ne ghidăm și care, ca atare, nu sunt dăltuite în piatră; realizările lor concrete se schimbă constant, pentru că avem de-a face mereu cu alți oameni, care au și ei țelurile lor. Numai când forța brută, împreună cu arsenalul său de mijloace, e introdusă în spațiul dintre oameni – unde până în acel moment între ei n-a trecut decât vorbirea, lipsită de mijloace tangibile – țelurile politicii devin scopuri, definite la fel de ferm ca modelul după care e produs orice obiect fizic; și, ca și acesta, ele determină alegerea mijloacelor, le justifică și chiar le consacră. Faptul că o acțiune politică ce nu stă sub

semnul forței brute nu-și atinge țelurile – și nu le atinge niciodată în realitate – nu face respectiva acțiune politică fără rost sau fără sens. Ea nu poate fi fără rost, pentru că n-a urmărit niciodată un „rost”, adică un scop, ci a fost doar îndreptată către țeluri, cu mai mult sau mai puțin succes; și nu e lipsită de sens, pentru că în cadrul schimbului pe care-l presupune vorbirea – între indivizi și popoare, între state și națiuni este mai întâi creat și apoi întreținut tocmai acel spațiu în care se desfășoară tot restul. Ceea ce în limbaj politic se numește „întreruperea relațiilor” înseamnă abandonarea acelui spațiu intermediar cu a cărui distrugere începe orice acțiune violentă, înainte de a trece la anihilarea celor ce trăiesc în afara lui.

În politică trebuie, prin urmare, să diferențiem între scopuri, țeluri și sens. Sensul unui lucru, opus scopului acestuia, este întotdeauna conținut în lucrul însuși, iar sensul unei activități poate exista doar atâta timp cât se desfășoară activitatea. Acest lucru e valabil pentru toate activitățile și pentru toate acțiunile, indiferent dacă urmăresc sau nu un scop. Cu scopurile se întâmplă exact pe dos: un scop nu începe să devină realitate până când activitatea care-l produce nu s-a încheiat – la fel cum existența oricărui obiect produs începe în momentul în care producătorul său i-a pus tușa finală. Țelurile după care ne orientăm determină standardele după care trebuie judecat tot ce e făcut; ele trec dincolo sau transcend ceea ce e făcut, tot așa cum fiecare etalon transcende ceea ce măsoară. Țelurile acțiunii au în comun cu scopurile faptul că se află în afara acțiunii și există independent de acțiunea efectuată, oricare ar fi ea; au în comun cu sensul faptul că sunt mult mai puțin tangibile decât scopurile, deși, spre deosebire de sens, pot continua să existe și după încheierea acțiunii. Dacă ar fi adevărat că acțiunea politică urmărește scopuri și trebuie judecată potrivit eficienței sale, ar urma că politica se ocupă de lucruri care nu sunt ca atare politice, ci superioare ei, la fel cum toate scopurile trebuie să fie superioare mijloacelor prin care

sunt îndeplinite. Ar urma de asemenea că acțiunea politică va înceta când scopul său va fi atins și că politica în general – dacă nu reprezintă nimic altceva decât mijloacele potrivite, i.e. eficiente, pentru a atinge scopuri nonpolitice, care sunt singura sa *raison d'être* – va dispărea la un moment dat cu desăvârșire din istoria umană. Și, în final, în contextul acțiunii eficiente, în care nimic nu contează cu excepția atingerii scopurilor propuse și fixate, forța brută va juca întotdeauna un rol major.

Alături de aceste trei elemente ale oricărei acțiuni politice – scopul pe care-l urmărește, țelul pe care-l are în vedere și după care se orientează și sensul care se dezvoltă pe parcursul acțiunii – există un al patrulea element, care, deși nu e niciodată cauza directă a acțiunii, este totuși ceea ce o pune mai întâi în mișcare. Urmându-l pe Montesquieu în discutarea formelor de guvernare din *Spiritul legilor*, așa vrea să numesc acest element „principiul acțiunii”; în termeni psihologici, s-ar putea spune că acesta reprezintă convingerea fundamentală împărtășită de un grup de oameni. Există nenumărate asemenea convingeri fundamentale care au jucat un rol în cursul acțiunilor politice și care ne-au parvenit din istorie, deși Montesquieu cunoaște numai trei: onoarea în monarhii, virtutea în republici și frica sub tiranie. La aceste principii putem adăuga lesne faima, așa cum o cunoaștem din lumea homerică; sau libertatea, așa cum o găsim în Atena perioadei clasice; sau dreptatea; sau chiar egalitatea, dacă prin ea înțelegem credința în valoarea înnăscută a fiecărei ființe umane. Importanța extraordinară a acestor principii e dată nu doar de faptul că i-au împins pentru prima dată pe oameni la acțiune, ci că sunt totodată izvorul ce le alimentează constant acțiunile. Pentru a evita neînțelegerile, trebuie să ne ocupăm mai întâi de o dificultate, care nu este doar aceea că principiile care inspiră acțiune variază după diferitele forme de guvernare din diferitele perioade istorice. Ceea ce într-o perioadă era principiu al acțiunii poate deveni în alta țel după care se orientează acțiunea sau chiar scop pe

care-l urmărește. Faima nemuritoare, de pildă, a fost principiul de acțiune numai în lumea homerică, dar a rămas de-a lungul Antichității unul dintre țelurile după care oamenii se orientau și își judecau acțiunile. Pentru a da un alt exemplu, libertatea poate fi un principiu, ca în polisul atenian, dar poate fi și un etalon după care cei ce trăiesc într-o monarhie măsoară dacă regele n-a depășit cumva limitele puterii sale, iar în timpul unei revoluții poate lesne deveni un scop pe care revoluționarii cred că-l pot urmări direct.

Atunci când, în lumina pericolului la care evenimentele politice au expus umanitatea, ne întrebăm dacă politica mai are încă vreun sens, punem totodată – într-un mod vag și fără a ține seama de diversele lor sensuri posibile – o serie întreagă de întrebări foarte diferite. Cea care se leagă de problema de la care am pornit este: Are de fapt politica vreun scop, vreo finalitate? Ceea ce înseamnă: Sunt scopurile pe care le poate urmări acțiunea politică demne de mijloacele care, în anumite condiții, trebuie utilizate pentru a le atinge? În al doilea rând: Există în interiorul spațiului politic țeluri în care să ne putem încrede și după care să ne orientăm? Și, dacă ele există, nu sunt criteriile lor complet ineficiente și în consecință utopice? Nu încetează oare orice inițiativă politică, odată pusă în mișcare, să-și mai bată capul cu țeluri și criterii, urmându-și în schimb cursul inerent, care nu poate fi oprit de nimic din afara sa? În al treilea rând: Nu e oare tipic pentru acțiunea politică, cel puțin în vremea noastră, să fie lipsită de orice principii și, în loc să se ivească din multiplele izvoare posibile aflate în comunitatea umană și să se alimenteze din acele adâncimi, să se agațe oportunist de suprafața evenimentelor zilnice, lăsându-se aruncată de ici colo, astfel încât ceea ce e la modă azi contrazice direct întotdeauna ce s-a petrecut ieri? Nu devine astfel oare acțiunea absurdă și nu îngroapă ea tocmai acele principii și izvoare care au pus-o poate cândva în mișcare?

Acestea sunt întrebările care se prezintă inevitabil oricui începe să reflecteze asupra politicii în vremea noastră. Dar, în

forma în care se prezintă, acestor întrebări nu li se poate da răspuns; ele sunt într-o anumită măsură întrebări retorice sau, mai bine zis, exclamative, care rămân în mod necesar prinse în câmpul experienței din care au provenit, câmp definit și conturat de categoriile și concepțiile privitoare la forța brută. Este în natura scopurilor să justifice mijloacele necesare pentru atingerea lor. Dar ce scopuri pot justifica mijloace care, în anumite circumstanțe, ar putea distruge umanitatea și viața organică pe pământ? Este în natura țelurilor să limiteze atât scopurile, cât și mijloacele, apărând astfel acțiunea de primejdia lipsei de măsură ce-i este întotdeauna inerentă. Dar, dacă așa stau lucrurile, atunci țelurile au eșuat deja, odată ce devine limpede că o acțiune îndreptată spre un scop dat a devenit fără rost. Altminteri, n-am fi ajuns să punem la dispoziția acțiunii politice mijloacele de forță aflate azi la îndemâna marilor puteri, iar în viitorul nu foarte îndepărtat, probabil, în mâna tuturor statelor suverane.

Poate nicăieri nu se vede mai clar cât de îngust e orizontul de experiență lăsat deschis pentru politică (în comparație cu experiențele secolului nostru) ca în faptul că suntem pregătiți să punem la îndoială automat sensul politicii din clipa în care suntem convinși că acțiunea n-are nici scop, nici țel. Întrebarea referitoare la principiile acțiunii nu ne mai inspiră gândirea despre politică, cel puțin de când întrebarea privind felul organizării politice și forma de guvernare care ar reprezenta cel mai bine viața în comun a oamenilor a rămas fără răspuns – adică din timpul

Revoluției Americane de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, din deceniile de discuții aprinse despre posibilele avantaje și dezavantaje ale monarhiei, aristocrației și democrației și/sau despre o organizare politică ce-ar putea amesteca elemente monarhice, aristocratice și democratice într-o republică. Într-adevăr, întrebarea privitoare la sensul politicii – adică la acele elemente stabile, demne de a fi amintite, care se dezvăluie numai în traiul laolaltă și în acțiunea politică în comun – abia

dacă a mai fost pusă cu adevărat din Antichitatea clasică. Întrebarea noastră privește sensul acțiunii politice, dar ceea ce vizăm sunt țelurile și scopurile, și le numim pe acestea sens doar pentru că nu mai credem că politica are literalmente vreun sens. Datorită lipsei noastre de experiență, tindem să combinăm variatele elemente posibile ale acțiunii și să declarăm că distincții precum cea dintre scopuri și țeluri sau dintre principiu și sens nu folosesc decât la despicarea firului în patru.

Bineînțeles că refuzul nostru de a face asemenea distincții nu împiedică diferențele autentice efective să se facă simțite în lumea reală; el ne împiedică doar să înțelegem în chip adecvat ce se petrece de fapt. Țelurile, scopurile și sensul acțiunilor au atât de puține în comun, încât în cursul unei singure acțiuni pot ajunge într-un asemenea dezacord, încât agenții se împotmolesc în cele mai grave conflicte, iar istoricii care vin după ei și a căror sarcină este să relateze corect ce s-a întâmplat de fapt ajung să poarte dezbateri nesfârșite despre diferite interpretări. Astfel, singurul sens pe care o acțiune ce folosește forța brută îl poate dezvălui și face vizibil în lume este imensa putere a constrângerii în raporturile umane – independent de scopurile pe care forța e menită să le atingă. Chiar și atunci când scopul este libertatea, sensul conținut într-o asemenea acțiune e constrângerea prin violență. Din acest conflict foarte real izvorăsc acele întorsături paradoxale de frază, caracteristice revoluțiilor și familiare nouă, potrivit cărora trebuie să-i forțăm pe oameni să fie liberi sau, cum a propus Robespierre, să înlocuim despotismul regilor cu tirania libertății. De fapt, singurul lucru care poate rezolva sau cel puțin atenua conflictul sângeros dintre sens și scopuri – un conflict inerent deopotrivă războaielor și revoluțiilor – este un țel. Pentru că țelul oricărei forțe este pacea – țelul, și nu scopul, căci după țel trebuie să judecăm utilizările individuale ale forței, aplicând afirmația lui Kant (din *Pacea perpetuă*) că în război n-ar trebui permis nimic care să facă cu neputință o pace

ulterioară. Țelul nu este conținut în acțiunea însăși, dar, spre deosebire de scopuri, nu stă nici în viitor. Dacă poate fi atins în vreun fel, trebuie să rămână mereu prezent, mai ales în momentele în care nu e încă atins. În cazul războiului, funcția telului este evident aceea de a constrânge forța; prin asta însă, țelul ajunge în conflict cu scopurile pentru care au fost mobilizate mijloacele de forță, de vreme ce aceste scopuri ar putea fi atinse mai rapid și mai bine dacă mijloacele ar fi avut cale liberă sau, altfel spus, ar fi fost organizate în conformitate cu scopurile. Sursa conflictului între țeluri și scopuri stă în faptul că ține de natura scopurilor să coboare tot ce se află în slujba lor la rangul de simple mijloace și să respingă ca nefolositor tot ce nu le este util. Dar, cum în acțiunea violentă totul se face în termenii categoriei scopuri/mijloace, o acțiune care nu recunoaște țelul păcii – și războaiele declanșate de regimurile totalitare înlocuiesc țelul păcii fie cu țelul cuceririi lumii, fie cu țelul dominării lumii – se va dovedi neîndoielnic întotdeauna superioară pe câmpul de luptă al forței brute.

Pentru că cea mai mare parte a experienței noastre cu politica a fost obținută pe câmpul de luptă al forței brute, e firesc să înțelegem acțiunea politică în termenii constrângerii și ai faptului de a fi constrâns, ai conducerii și ai faptului de a fi condus, căci în aceste categorii se dezvăluie adevăratul sens al oricărei violente. Suntem înclinați să privim pacea – care, ca țel, e menită să pună forța la locul ei și să-i limiteze elanul distructiv – drept ceva venit de dincolo de spațiul politicii pentru a ține politica în frâu; la fel cum suntem înclinați să întâmpinăm perioadele de pace, care chiar și în secolul nostru s-au strecurat între catastrofe, drept acele intervale de cinci sau zece ani în care politica ne lasă să ne tragem sufletul. Când a conceput termenul de „primat al politicii externe”, poate că Ranke n-a avut în minte decât faptul că pentru omul de stat granițele sigure și relațiile între națiuni trebuie să conteze mai mult decât alte preocupări, de vreme ce simpla existență a fiecărui stat sau a fiecărei națiuni depinde de ele.

A fost nevoie de Războiul Rece, sau cel puțin așa suntem înclinați să credem, ca să învățăm ce înseamnă cu adevărat primatul politicii externe. Dacă singura preocupare importantă a politicii este, de fapt, politica externă, sau pericolul care pândește întotdeauna în relațiile dintre națiuni, asta înseamnă doar că afirmația lui Clausewitz potrivit căreia războiul este o continuare a politicii prin alte mijloace a fost răsturnată: politica nu e nimic altceva decât o continuare a războiului, în cadrul căreia mijloacele forței sunt periodic înlocuite cu cele ale vicleniei. Și cine ar putea nega că înseși condițiile cursei înarmării, în care trăim și trebuie să trăim, sugerează cel puțin că afirmația kantiană potrivit căreia în război n-ar trebui să se întâmple nimic care să facă cu neputință o pace ulterioară a fost și ea răsturnată? Trăim într-o pace în care nimic din tot ce ar face încă cu putință un viitor război nu trebuie lăsat nefăcut.

Epilog

Creșterea modernă a întinderii lipsite-de-lume, vestejirea a tot ce se află *între* noi, poate fi descrisă și ca o extindere a deșertului. Faptul că trăim și ne mișcăm într-o lume-deșert a fost recunoscut întâia oară de Nietzsche, și tot el a făcut prima greșală decisivă în diagnosticarea ei. Aproape la fel ca toți cei ce i-au urmat, credea și el că deșertul se află în noi, vădindu-se astfel a fi nu doar unul dintre primii lui locuitori, ci și victima celei mai teribile iluzii provocate de el. Psihologia modernă este o psihologie a deșertului: când pierdem facultatea de a judeca – de a suferi și condamna – începem să credem că ceva e în neregulă cu noi dacă nu putem trăi în condițiile vieții de deșert. În măsura în care încercăm să ne „ajute”, psihologia ne ajută să ne „adaptăm” la aceste condiții, luându-ne unica speranță, anume că noi, cei care nu aparținem deșertului, deși locuim în el, suntem capabili să-l transformăm într-o lume umană. Psihologia răstoarnă totul: tocmai pentru că suferim în condițiile deșertului suntem încă umani și neatinși; pericolul este de a deveni adevărați locuitori ai deșertului și a ne simți acasă în el.

Pericolul și mai mare este că în deșert sunt furtuni de nisip, că nu domnește întotdeauna o liniște de cimitir – unde, la urma urmei, totul e cu puțință –, că mișcarea se poate stârni aici de la sine. Aceste furtuni sunt mișcările totalitare,

iar caracteristica lor principală este aceea că sunt extrem de bine adaptate la condițiile deșertului. De fapt, ele nu țin seama de nimic altceva, părând să fie deci cea mai potrivită formă politică a vieții în deșert. Atât psihologia, disciplina adaptării vieții umane la condițiile deșertului, cât și mișcările totalitare, furtunile de nisip în care acțiunea falsă sau pseudo-acțiunea izbucnesc dintr-odată din tăcerea de mormânt, prezintă un pericol iminent pentru cele două facultăți umane care, cu răbdare, ne permit să transformăm deșertul mai degrabă decât să ne transformăm noi înșine: facultățile conjugate ale pătimirii și acțiunii. E adevărat că atunci când suntem prinși în mișcările totalitare sau în adaptările psihologiei moderne suferim mai puțin; ne pierdem facultatea de a suferi și, odată cu ea, virtutea de a îndura. Numai cei ce pot îndura patimile vieții în condițiile deșertului pot aduna în ei curajul care ne îndeamnă la acțiune, ne îndeamnă să devenim ființe active.

Mai mult, furtunile de nisip amenință chiar acele oaze din deșert fără de care nimeni n-ar putea dăinui, în timp ce psihologia încearcă numai să ne obișnuiască cu viața în desert ca să nu mai simțim nevoia lor. Acele oaze sunt domeniile vieții care există independent, sau în mare măsură independent, de condițiile politice. Fiindcă ce a funcționat prost e politica, existența noastră plurală, și nu ce putem face sau crea întrucât existăm la singular: în izolarea artistului, în singurătatea filosofului, în relația mută dintre ființele umane, așa cum există ea în dragoste și câteodată în prietenie – când o inimă întinde punți către alta, ca în prietenie, sau când în spațiul intermediar lumea se aprinde, ca în dragoste. Dacă aceste oaze n-ar rămâne intacte, n-am mai putea să respirăm, iar cercetătorii din științele politice ar trebui să știe asta. Dacă cei sortiți să-si petreacă viața în deșert, încercând să facă una sau alta, mereu îngrijorați de condițiile acestei vieți, nu știu cum să folosească oazele, vor deveni locuitori ai deșertului chiar și fără ajutorul psihologiei. Cu alte cuvinte, oazele, care nu sunt locuri de „relaxare”, ci izvoare dătătoare

de viață care ne permit să trăim în deșert fără a ne împăca cu el, vor seca.

Pericolul opus e încă și mai familiar. Numele său comun este *evazionism*: a evada din lumea deșertului, din politică în... ce-o fi reprezintă o formă de a distruge oazele mai puțin periculoasă și mai subtilă decât furtunile de nisip care le amenință existența oarecum din afară. Încercând să scăpăm, ducem nisipul deșertului în oaze – la fel cum Kierkegaard, încercând să scape de îndoială, a dus-o cu el în religie când a făcut saltul la credință. Incapacitatea de a îndura, eșecul de a recunoaște și suporta îndoiala ca o condiție fundamentală a vieții moderne strecoară îndoiala în singurul spațiu unde n-ar trebui să pătrundă: în spațiul religios, spațiul credinței. E doar un exemplu menit să arate ce facem când încercăm să scăpăm de deșert. Fiindcă distrugem oazele dătătoare de viață atunci când mergem în ele cu scopul de a evada, pare uneori că totul conspiră să generalizeze condițiile deșertului.

Dar și asta e o iluzie. În ultimă analiză, lumea umană e întotdeauna produsul unui *amor mundi* al omului, un artificiu uman a cărui nemurire potențială e întotdeauna expusă morții celor ce-l construiesc și nașterii celor ce vin să-l locuiască. Spusele lui Hamlet rămân veșnic valabile: „Vremea / E scoasă din țâțâni. Ah, ce blestem / Că eu m-am fost născut ca s-o întrem!”^[73] În acest sens, în nevoia ei de făptuitori, pentru a putea fi din nou întemeiată, lumea e întotdeauna un deșert. Totuși, din condiția lipsei-de-lume (*worldlessness*) apărută pentru prima dată în epoca modernă, ce n-ar trebui confundată cu acel tip special de mundaneitate (*worldliness*) creștină, s-a născut întrebarea lui Leibniz, Schelling și Heidegger: De ce există ceva, și nu, mai degrabă, nimic? Iar din condiția specifică a lumii noastre contemporane, care ne amenință nu doar cu „nimicul” (*nothingness*), ci și cu „nimeni-ul” (*no-bodyness*), poate apărea întrebarea: De ce există cineva, și nu, mai degrabă, nimeni? Aceste întrebări pot părea nihiliste, dar nu sunt. Dimpotrivă, sunt întrebări anti-nihiliste, puse în situația obiectivă a

nihilismului în care „nimicul” și „nimeni-ul” amenință să distrugă lumea.^[74]

[1] Sursele primei jumătăți a prezentului volum includ „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, șase conferințe în două serii susținute la Universitatea Princeton și la Institute of Advanced Studies în 1953, un discurs la un post de radio german, „Von Hegel zu Marx” transmis în 1953; „Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution”, trei conferințe susținute la Universitatea din Notre Dame în 1954 și câteva note din aceeași perioadă, din *Denktagesbuch 1950 bis 1973*, două volume, ed. U. Ludz și I. Nordmann (Piper Verlag, München, 2002).

[2] A doua carte se dorea complementul celebrei lucrări a lui Jaspers *Einführung in die Philosophie* (1950), care își conducea cititorii către experiența comunicării gândirii filozofice, o problemă care nu se găsea între prioritățile filozofilor moderni, cu excepția lui Kant.

[3] Al cărei început politic datează pentru Arendt de la „primele explozii atomice”, *Condiția umană*, Editura Idea Design & Print și Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2002, trad. rom. de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, p. 6.

[4] Această problemă este discutată pe larg în „Some Questions of Moral Philosophy” în H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, ed. J. Kohn, Schocken Books, New York, 2003, pp. 49—146.

[5] Situația actuală se referă evident la Războiul Rece. Este interesant de notat că exact cu 300 de ani înainte, în 1651, a apărut, tot în vremuri politice dificile, o altă capodoperă neconvențională și controversată, *Leviathan* a lui Thomas Hobbes. (Propunerea lui Arendt face parte dintre hârtiile sale aflate la Biblioteca Congresului.).

[6] Acest capitol „Ideologie și teroare. O nouă formă de guvernare” a fost scris în 1953 și la un moment dat Arendt s-a gândit să-l folosească în cartea sa despre marxism (vezi scrisoarea sa către H.A. Moe de la Fundația Guggenheim, datată 29.01.1953, Biblioteca Congresului). Ediția Schocken Books din 2004 a *Originilor*, care este cea mai completă și lizibilă dintre toate edițiile existente, include „Remarcile finale” ale lui Arendt, precum și ultimul capitol. Citatul care urmează poate fi găsit la p. 460.

[7] H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930—1954*, ed. J. Kohn, Schocken Books, New York, 2005, pp. 310, 404.

[8] Hannah Arendt & Martin Heidegger, *Scrisori 1925—1975*, Humanitas, București, 2007, trad. rom. de Catrinel Pleșu și Cătălin Cioabă, p. 167.

[9] Hannah Arendt & Karl Jaspers, *Correspondance 1926—1969*, ed. L. Köhler și H. Saner, trad. R. și R. Kimber, Harcourt Jovanovich, New York, 1992, p. 160, p. 216.

- [10] H. Arendt, *Was ist Politik?*, ed. Ursula Ludz, Piper Verlag, München, 1993, pp. 9—133.
- [11] Cf. *ibidem*, pp. 197—201.
- [12] *Essays in Understanding. 1930—1954*, ed. cit., p. 8.
- [13] Margaret Canovan a reușit să facă asta în *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- [14] *Essays in Understanding 1930—1954*, ed. cit., p. 168, p. 354. Cf. „The Conquest of Space and the Stature of Man”, în H. Arendt, *Between Past and Future*, Viking Press, New York, 1968, pp. 270—277.
- [15] Citez din schițele lui Arendt pentru seminar, aflate la Biblioteca Congresului, precum și din propriile mele note.
- [16] Arendt, *The Life of the Mind*, vol. I: *Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978, p. 87.
- [17] Cu greu am putea să nu suspectăm că Arendt a văzut o distrugere similară a pluralității interioare într-un filozof mai apropiat ei decât Platon, Martin Heidegger.
- [18] Hannah Arendt, *Condiția umană*, ed. cit., p. 11.
- [19] Nimeni n-a apreciat mai mult decât Arendt ironia nesfârșită din dialogurile socratice ale lui Platon, în special din *Euthyphron*. Dată fiind această ironie, poate că voi fi iertat pentru faptul că gândesc *to hosion* ca „respect” și „receptivitate” mai degrabă decât ca „pietate”, fie și numai pentru că discuțiile lui Socrate privitoare la zei dacă cineva e pios fiindcă îl iubesc zeii sau zeii îl iubesc fiindcă este pios, precum și ce anume datorează zeilor oamenii pioși sunt toate aporetice.
- [20] Merită citată întreaga propoziție din prefața lui Hegel la *Filozofia dreptului*, în care apare această imagine celebră: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.” [„Când filozofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrânit, și cu cenușiu pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-și începe zborul decât în căderea serii.” (*Principiile filozofiei dreptului*, trad. rom. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei, București, 1969, p. 20.)] (*N.ed.*).
- [21] *Etica nicomahică*, 1140 a25-30; 1141 b4-8; trad. rom. de Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998, pp. 131—132.
- [22] Tucidide, *Istorie*, 2.40.1.
- [23] *Legile*, 716c.

- [24] Pentru o dezvoltare a acestui subiect, a se vedea *Condiția umană*, ed. cit., pp. 186—187 și n. 66. (N.ed.)
- [25] *Retorica*, 1354 a1.
- [26] *Phaidros*, 260 a.
- [27] *Etica nicomahică*, 1133 a 14.
- [28] *Etica nicomahică*, 1155 a5, ed. cit., p. 165.
- [29] *Etica nicomahică*, 1155 a20—30.
- [30] *Gorgias*, 482 c; trad. rom. de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, în Platon, *Opere complete I*, Humanitas, București, 2001 p. 431.
- [31] *Etica nicomahică*, 1166 a10-15; 1170 b5-10.
- [32] *Etica nicomahică*, 1176 a17, ed. cit., p. 216.
- [33] Aristotel, *Metafizica*, 980 a22—25.
- [34] 155 d; trad. rom. de Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- [35] 341 c; trad. rom. de Cezar Papacostea, în Platon, *Dialoguri*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968.
- [36] *Etica nicomahică*, 1142 a25.
- [37] O variantă ușor diferită a acestui eseu a fost publicată sub titlul „Philosophy and Politics” în *Social Research*, vol. 57, nr. 1, primăvara 1990. (N.ed.).
- [38] Aristotel, *Politica*, trad. rom. de Raluca Grigoriu, Paideia, București, 2001, p. 190. (N.t.).
- [39] Vergilius, *Eneida*, trad. rom. de G. Coșbuc, Univers, București, 1980, p. 31. (N.t.).
- [40] Cf. Hannah Arendt, „Prologue”, *Responsibility and Judgment*, ed. cit., pp. 12—14, unde „persoană” derivă din *per-sonare*, o voce „răsunând printr-o” mască publică. Aici „persoane” este folosit în sens roman pentru a se referi la purtătorii de drepturi și datorii civile.
- [41] *Genealogia moralei*, II, 1—2, cf. Hannah Arendt, *Condiția umană*, ed. cit., p. 202, n. 85.
- [42] Arendt este desigur conștientă, așa cum arată limpede în altă parte chiar în aceste manuscrise, că faima lui Montesquieu „se datorează, în mod sigur, descoperirii celor trei ramuri ale guvernării, legislativă, executivă și judiciară, adică marii descoperiri că puterea *nu* este indivizibilă [și că] este complet separată de toate conotațiile de violență”. Aspectul esențial este totuși că „cele trei ramuri ale guvernării reprezintă pentru Montesquieu cele trei activități politice importante ale omului: facerea legilor, executarea deciziilor și judecățile care le însoțesc pe

acestea două”. Originile puterii „stau în capacitatea multiplă a oamenilor de a acționa, iar aceste acțiuni nu se încheie atâta vreme cât corpul politic este încă viu”. (N.ed.).

[43] *Denktagebuch*, aprilie 1951.

[44] *Denktagebuch*, septembrie 1951.

[45] Goethe, *Faust*, trad. rom. de Ștefan Augustin Doinaș, Univers, București, 1982.

[46] *De officiis*, I, XLIV; Cicero, *Despre îndatoriri*, trad. rom. de David Popescu, Editura Științifică, București, 1957.

[47] *De officiis*, I, XLIV, cf. *ibidem*, XLIII, ed. cit., p. 110.

[48] *Capital*, Modern Library, New York, 1959, p. 824 [Karl Marx, *Capitalul*, vol. 1, ed. a IV-a, Editura Politică, București, 1960, p. 848 (N.t.)].

[49] Trad. rom. în V.I. Lenin, *Opere alese*, Editura Politică, 1970, p. 329. (N.t.).

[50] Trad. rom. în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 19, Editura Politică, 1964, p. 8. (N.t.).

[51] Trad. rom. de Elena Popescu, în Platon, *Opere VI*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 463. (N.t.).

[52] *Denktagebuch*, august 1950.

[53] *Isēgoria* și *isologia* se referă explicit la egalitatea libertății de vorbire.

[54] Literal, dragoste de viață, cu conotația de inimă slabă. (N.ed.).

[55] În greacă, *idios* înseamnă privat, al fiecăruia, straniu. (N.ed.).

[56] Așa cum regele Charles I al Angliei s-a exprimat înainte de a fi decapitat. (N.ed.).

[57] Când Arendt scria acest text, amenințarea războiului dintre Statele Unite și Uniunea Sovietică era serioasă. (N.ed.).

[58] Trad. rom. de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere complete II*, Humanitas, București, 2002, p. 357. (N.t.).

[59] Omul politic al lui Platon, citat anterior, este numit în grecește *politikos*. [Hannah Arendt clarifică originea acestui termen fiindcă în engleză este tradus prin termenul *statesman*, a cărui interpretare ar putea trimite, în mod eronat, la omul de stat. (N.t.)].

[60] Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, trad. rom. de Vasile Dem Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 189. (N.t.).

[61] În 1970, Hannah Arendt a conferențiat despre ceea ce ea a numit filosofia politică „nescrisă” a lui Kant. Cf Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, ed. R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago, 1982. (N.ed.).

- [62] Vergilius, *Eneida*, ed. cit., p. 247. (N.t.).
- [63] *Ibidem*, p. 331. (N.t.).
- [64] Vergilius, *Eneida*, ed. cit., p. 129. (N.t.).
- [65] Lucan, *Farsalia*, I, 128. (N.ed.).
- [66] Trad. rom de Cezar Papacosrea, revizuită de Constantin Noica, în *Platon, Opere complete I*, Humanitas. București, 2001, p. 421. (N.t.).
- [67] Franz Altheim, *Römische Geschichte II*, p. 232. (N.ed.).
- [68] Trad. rom. de Cezar Papacostea, în ed. cit., p. 434. (N.t.).
- [69] Vergilius, *Eneida*, ed. cit.
- [70] *Ibidem*.
- [71] Trad. rom. de G. Murnu, în Homer, *Iliada*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955, pp. 89, 138. (N.t.).
- [72] Hannah Arendt face aluzie la basmul german în care un călăreț traversează neștiutor în galop Lacul Konstanz înghețat și acoperit de zăpadă. Când află însă de pericolul prin care a trecut, el cade mort. (N.ed.).
- [73] William Shakespeare, *Hamlet*, Univers Enciclopedic, București, 1996, trad. rom. de Dan Duțescu și Leon Levițchi. (N.t.).
- [74] Acest text este concluzia conferinței „The History of Political Theory”, pe care Arendt a susținut-o la Universitatea din California Berkeley, în primăvara lui 1955. (N.ed.).